

الخطاب الصوفي

بين التأويل والتأويل

د. محمد المصطفى عزام



مؤسسة الرحاب الحديثة
للطباعة والنشر



الخطاب الصوفي

بين التأوّل والتأويل

د. محمد المصطفى عزام



مؤسسة الرحاب الحديثة
للطباعة والنشر



الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل

تأليف

د. محمد المصطفى عزام

مكتبة الحبر الإلكتروني

مكتبة العرب الحصرية

مؤسسة الرحاب الحديثة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان



تقديم

إن من يجرّد النظر في مسألة الخطاب الصوفي يحصل ملاحظات ثلاث، أولاها تتعلق بالكتابة الصوفية الحديثة، والثانية لها تعلق بالممارسة الصوفية، والثالثة تتعلق بالاصطلاح الصوفي.

1- الملاحظة على الكتابة الصوفية الحديثة

إن من يتأمل الكتابة الصوفية الحديثة يجد أنها كتابة واهمة، وأن الوهم الذي يتطرق إليها على ضربين: أحدهما الوهم التجريدي، والثاني الوهم التزييفي.

أ- وهم التجريد

يتجلى هذا الوهم في كون الدراسات العلمية التي اشتغلت بالتاريخ للتصوف ودخلت في التحليل خطابه أو تولت التنظير لمضمونه، لم يجد أصحابها لزماً عليهم أن يخوضوا غمار التجربة الفعلية التي يركبها الصوفي، بحجة أن عملهم لا يستلزم إلا استيفاء المقتضيات النظرية التي توجب الانفصال والانقطاع عن الموضوع المدروس، فإذا كانت هذه الحجة قد تسلم لهؤلاء في المجالات التي جمدت فيها الحياة، فضلاً عن جمود الروح، فإنها لاتسلم لهم في مجال يتدفق حيوية ويفور روحانية، مثل مجال التربة الصوفية، فلا تعرف دراساتهم النظرية في هذه التجربة الثرية الفياضة إلا القشور، أما اللب، فلا تجد رائحته ولا تذوق طعمه، فضلاً عن أن بعض الدارسين يقع في أمحل المحالات، إذ إنهم يقرون بامتناع هذه التجربة الحية على الصياغة النظرية مع بقائهم على التوسل بهذه الصياغة المجردة في طلب الكشف عن الحقيقة الروحية لهذه التجربة.

ب- وهم التزييف

يتجلى في كون بعض الإنتاجات الأدبية التي أخذت تسطو على التراث الصوفي وتخطف منه القبسات تلو القبسات، إحساساً بجمال مبانيه الذي لا يضاهي، وبجلال معانيه الذي لا يسامى، أبى أصحابها أن يكلفوا أنفسهم عناء الدخول في التجربة الروحية التي أثمرت هذه القبسات والإشراقات وأقعين بذلك في أشنع التناقضات إذ إنهم يدعون طلب الصدق في التجربة الإبداعية التي يخوضون مع بقائهم على رفض التحقق الفعلي بما يعتصبون من رقائق العارفين وحقائقهم. ولو أنهم صدقوا حق الصدق في تجربتهم الإبداعية، لعلموا أن مايجدونه في نفوسهم من شعور جمالي لا صلة له إطلاقاً بالشعور الجمالي الذي ولّد هذه الإشارات المختطفة واللطائف المغتصبة، فشعورهم الجمالي هو، على الحقيقة، إحساس جسدي مغرق في الهوى، إحساس يبقى دون طور العقل، بينما الشعور الجمالي عند الصوفية هو وجدان روحي مشرق بالمجاهدة، وجدان لا بد أن يعلو على طور العقل، وشتان بين جمال هو دون العقل وجمال فوق العقل، فالأول ينزل بالإنسان إلى درك البهيمية، والثاني يرفعه إلى أفق الملائكية، فإذا تجرأ المتأدب وتكلف الجمع في إنتاجه بين لمسات الجمال الحسي وقبسات الجمال الروحي، فهو كمن يجمع بين النقيضين، جاعلاً بذلك من هذا الإنتاج عملاً بلغ النهاية في الزيف والتزييف.

وإذا صح أن الكتابة الصوفية الحديثة كتابة واهمة، وأن هذا الوهم إما أن يكون وهما تجريدياً كما هو الشأن في الكتابة الصوفية العلمية، أو وهما تزييفياً كما هو الأمر بالنسبة للكتابة الصوفية الأدبية، صح معه أننا نحتاج إلى صرف هذا الوهم المزدوج حتى تصفو لنا الكتابة الصوفية

الحقيقية، وهذا بالذات ما استهدفه الأستاذ محمد المصطفى عزام في كتابه الذي بين أيدينا، فقد أراد إعادة الكتابة الصوفية إلى صلتها بالأسباب العملية والتجريبية، فانطلق في مشروعه التحديدي للكتابة الصوفية من مبدئين أساسيين: أحدهما، أن العلم بالتصوف لا يقوم بدون عمل. والثاني، أن المعنى الصوفي لا يحصل بغير تحقق.

المبدأ الأول القاضي بارتباط الدرس الصوفي بالعمل: أوجب هذا المبدأ على الكاتب أن ينخرط في سلك التربية الروحية ويتخذ له أستاذاً مربياً يلزمه بوظائف مخصوصة وأعمال مرسومة، فيجلس إليه متلقياً منه الإشارات ومسترقاً إليه النظرات، كما يجلس إلى الذاكرين في حلقتهم، مستجلباً لأحوالهم ومستمتعاً بأذواقهم، حتى حصل من العمل ما يجعل كلامه في التصوف كلام من هو على بينة من الأمر، أو قل كلاماً مسدداً لا كلاماً مجرداً كما نعهده في الكتابة الصوفية العلمية، ولا عجب أن يرد هذا الكتاب مفهوم "التأويل" إلى أصله العملي، فيسميه بـ "التأول" ويعرف لنا التأول بأنه «هو التطبيق العملي لأوامر الشرع، عملاً بالأركان أو ذكراً باللسان». فأين من هذا التعريف المجرد الذي كان لاصقاً بالتأويل وما زال وهو أنه النظر الاعتباري في الأحكام الشرعية الذي يخرجها من ظاهرها إلى معان خفية فيها.

المبدأ الثاني القاضي بارتباط المعنى الصوفي بالتحقق: أوجب هذا المبدأ على الكاتب أن يعمل وينسى أنه يعمل، بمعنى أن يجاوز مرتبة الدخول في العمل إلى مرتبة الاشتغال بتطهير النفس من التعلقات بما فيها التعلق بالأعمال التي يأتيتها، لأن هذا التطهير هو وحده الضامن لتحصيل أسباب صحة القصد وتمام الحضور في الأفعال والأقوال، حتى حصل من طهارة النفس ما يجعل كلامه في التصوف صادقاً لا كلاماً زائفاً كما نعهده في الكتابة الصوفية الأدبية، فلا يكفي في تحصيل الكتابة الصوفية الأدبية الصادقة مجرد الدخول في العمل كما هو الشأن في الكتابة الصوفية العلمية، بل يحتاج صاحبها إلى التجرد من التعلق بهذا العمل حتى تنعكس ثماره في الوجدان نقية لا يشوبها ميل وصافية لا يكدرها هوى؛ ولا بدع إذ ذاك أن نجد الأستاذ محمد المصطفى عزام يثبت إلى جانب "التأول" الذي هو التطبيق العملي للشرع، فتكون المعاني الصوفية هي ثمرات التحقق بالعمل.

وبإيجاز فإن المؤلف قد وضع لنا أصول الكتابة الصوفية الصحيحة، فجمع فيها بين ما يجب استيفاءه في الكتابة الصوفية العملية وهو الدخول في العمل، وبين ما يجب استيفاءه في الكتابة الصوفية الأدبية وهو تطهير النفس، فجاءت مقاربتة للخطاب الصوفي مسددة بالعمل ومؤيدة بالصدق.

2 - الملاحظة على الممارسة الصوفية

إن من يعمل النظر في المواقف الحديثة من هذه الممارسة، يجد أن أغلب هذه المواقف تنسب التصوف إلى الماضي، بدعوى أنه استنفد إمكاناته كلها، وأنه لم يعد قادراً على أن يدفع عن المجتمع الإسلامي آفاته ولا عن المجتمع العالي انحرافاته.

أ- دعوى عجز التصوف عن إفادة المجتمع الإسلامي الحديث

مرد هذه الدعوى إلى هيمنة التوجه التسييسي على الخطابات الفكرية في هذا المجتمع، مع أن الأصل في الحقيقة الإسلامية هو التوجه الأخلاقي، ولا يعيننا كيف وقع نسيان هذا التوجه الأصل في الإسلام ولا كيف وقع استنقاص شأنه باستحواذ التسييس عليه، وإنما تكفي الإشارة إلى أن هذا النسيان أثر سلباً في هذه الخطابات الفكرية في المجتمع الإسلامي، فجعلها تقع في النسيج على منوال الخطابات غير الإسلامية، فتبدو بين يديها مهلهلة لا تقوى على مضاهاتها ومضطربة لا تقدر على مواجهتها، لأن التسييس المادي أصيل في الخطابات غير الإسلامية لعلمانياتها وفكرانياتها، بينما هو دخیل على الخطابات الإسلامية لشرعانية الدين الإسلامي وروحانيته، والحق أنه لا يليق بهذه الخطابات الإسلامية إلا التأنيس الأخلاقي، ولو أن هذه الخطابات عملت على تطوير هذا الجانب بإنشاء فلسفة أخلاقية شاملة تبرز الأسباب المعنوية للظواهر المجتمعية التي لم تبرزها إلى الآن إلا الأسباب المادية، فلسفة إنسانية متكاملة تُشجذ لها الهمم وتُسخر لها الطاقات، لآنت بصنيع لا يستغنى عنه، فضلاً عن أنها تفتح لأهلها طريقاً لتوحيد رؤاهم وتجميع شتاتهم.

ب- دعوى عجز التصوف عن إفادة المجتمع العالمي الحديث

مردّها إلى هيمنة التوجه التشيبي على الإنتاجات الصناعية والتقنية في هذا المجتمع، مع أن الأصل في فلسفة هذا المجتمع هو التوجه التأنيسي، ولا أدل على هذه الهيمنة من أن مدلول التأنيس انقلب في هذا المجتمع الكوني إلى نقيضه، فصار يدل في النزعات الإنسانية الغربية على إخلاد الإنسان إلى الأرض والاطمئنان إلى الحياة المادية الصرف؛ وإذا نحن تبينا كيف أن هذه الهيمنة التشيبيية بلغت من الرسوخ درجة صارت معها قوانين العقلانية تنعطف بأشد الضرر حيث يظن آتية بأجل النفع، أدركنا كيف أن هذا الرسوخ التشيبي الأقصى الذي أصاب المجتمع العالمي لا تقدر على استئصاله إلا تجربة تأنيسية تبلغ في القوة مبلغه، ولا تجربة أقوى رسوخاً من التجربة الروحية التي يأتي بها التصوف، فتكون هي وحدها القادرة على محو التشيبي الذي أحاط بإنسان هذا المجتمع الكوني من كل جانب، فجعله صلب الطبع قاسي القلب؛ أما ما سواها من التجارب الوجدانية التي تتخذ هذا اللون أو ذاك من ألوان الرفض والمخاصمة، فليس لها من القوة ما تغالب به قوة هذا التشيبي، فضلاً عن أنها قد تأخذ بأسبابه من حيث لاتدري لخلوها من المدد الروحي، أو تستبدل بهذا التشيبي، الذي هو ثمرة العقلانية المجردة، تشيبياً هو ثمرة ما دون هذه العقلانية، ولا غرابة إذ ذاك أن نجد بعض اليقظين من المفكرين المعاصرين يذكرون العالم بهذه التجربة

الإنسانية الأصيلة وبأبطالها، ويدعونه إلى العودة إلى استثمارها في مواجهة أخطار هذا التشييء الجارف.

وإذا ظهر أن الاستدلال على ماضوية التصوف يستند إلى دعوى عدم إفادته للمجتمع الإسلامي الحديث وعلى دعوى عدم إفادته للمجتمع العالمي المعاصر، فإن الأستاذ محمد المصطفى عزام يعمل على إبطال هاتين الدعويتين.

- أما بصدد الدعوى الأولى، فيبين لنا كيف أننا نحتاج إلى العمل الصوفي لجمع شتات المجتمع الإسلامي، فقد قام بالبحث عن أصول التصوف الإسلامي فيما قبل اتساع الشقة بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وذلك باستخراج أصول التأويل القرآني في العصر النبوي وعند الصحابة والتابعين، ذلك التأويل الذي اتسم بتمام الجمع بين العلم والعمل، مبرزاً أبلغ إبراز جانب السمو الخلقي، الذي تجلى في نماذج السلف الصالح، فتبين من خلال تحليلات هذا الباحث الدقيقة لتلك الإشارات الأخلاقية واللطائف النورانية، إرادته بل إصراره على أن يدلنا على الطريق لجمع شمل المسلمين، ألا وهو الرجوع بالخطاب الفكري الإسلامي إلى أصوله الأخلاقية التي ابتدأت مبكراً في الممارسة الإسلامية. فإذا كنا إذن نريد أن نجمع شمل الأمة الإسلامية، فلن يتأتى لنا ذلك بلغة التسييس لأن الفرقة موروثه عنها، وإنما بلغة التخلق لأنها تخلق من اسباب هذه الفرقة، بل تلغيها.

- وأما بصدد الدعوى الثانية، فإن المؤلف يبين لنا كيف أننا نحتاج إلى العمل الصوفي لإخراج العالم من شيبته، وذلك بأن ننظر إليه لا بوصفه يحتوي أشياء مملوكة نتعامل معها لقضاء مآرب مخصوصة، وإنما بوصفه مجموعة كلمات إلهية أو مجموعة آيات أي علامات دالة، كل علامة تحمل معنى من معاني الألوهية، فإذا خرج العالم عن أن يكون مجرد وسائل لتلبية الحاجات وإشباع الرغبات، وأصبح حاملاً لمقاصد إلهية توجب علينا طلبها والعمل بها، فإن الناظر في أحواله وتقلباته يعتبر بهذه المقاصد، فيقوم إلى استثمارها في توجيه تطوراتها، ولا يقف المؤلف عند حد جعل العالم كلمات إلهية، بل يجعل هذه الكلمات بمثابة الكلمات القرآنية، فالعالم والقرآن كلاهما كلمات الله التي لا تنفد، وإذا تساويا في نسبتها إلى الإله، فقد وجب للعالم من الاعتبار ما يجب للقرآن. ومتى وجب ذلك فقد وجدنا الطريق للخروج من الفساد التشيئي الذي أدت إليه النزعة التقنية التي سادت العالم.

وبإيجاز، فإن الأستاذ محمد المصطفى عزام وضع فائدة التصوف في جمع شتات الأمة الإسلامية وذلك بتجديد الصلة بالأخلاق الأصلية التي انبنى عليها الإسلام، كما وضع فائدته في رفع التشييء الذي لحق العالم وذلك بتجديد الصلة بالمعاني الإلهية التي أودعها الله في مخلوقاته، فجاءت مقاربتة للخطاب الصوفي مبطة تمام الإبطال لدعوى ماضوية التجربة الصوفية ومثبتة على العكس من ذلك لدعوى "حاضرة" هذه التجربة أو قل بلغة العصر دعوى "آنيته" أو بلغة الصوفية، دعوى "وقنية" التصوف.

3- الملاحظة على المصطلح الصوفي

إن من ينظر في هذه المصطلح، يجد أن أهل الدرس الاصطلاحي لم يثبتوا قط الخصوصية الإنتاجية التي يتميز بها هذا المصطلح والتي تتجلى في أمرين أساسيين هما "قوة التأثير" و"قوة التوليد".

أ- قوة التأثير

لا يخفى أن المصطلح الصوفي تمتد جذوره إلى أخص ما في الإنسان، وهو نفسه التي بين جنبيه، فيكون أوفى بغرض تلوناتها التعبيرية وتقلباتها التبليغية، من غيره من المصطلحات التي لا تتعلق بهذا المستوى الباطني من الشعور الإنساني، كالمصطلحات الكلامية والمصطلحات الفلسفية التي تخاطب العقل المجرد ولا تخاطب الوجدان الحي، كما يكون المصطلح الصوفي أقدر على إنهاض الهمم وشحن القرائح وتشغيل القلوب من غيره من المصطلحات التي وإن تعلقت بالشعور الإنساني فإنها لا تبلغ مبلغ ذلك المصطلح في النفاذ فيه كالمصطلحات الأدبية والمصطلحات الفنية- التي تخاطب الوجدان الظاهر الذي هو دون العقل المجرد، ولا ترقى إلى مخاطبة الوجدان الخفي الذي هو فوق هذا العقل- والحق أنه لا يقدر على تحريك الإرادة نحو مزيد من الإنتاجية ولا على توجيه العزائم نحو مزيد من الإنسانية إلا ما كان يجاوز خلجات الأجساد وخفقات الأحشاء. ولو أن أهل الاصطلاح تبينوا حقيقة القوة التأثيرية التي يتوفر عليها المصطلح الصوفي بموجب تعلقه بأصول الوجدان لا بفروعه، وعملوا على نقل أسبابها النافذة في أعماق النفس البشرية على غيره من المصطلحات، لدفعوا عن بعضها التجريد الموهل الذي يبعث على الجمود والتقليد، وعن بعضها الآخر الضحالة الفجة التي تفضي إلى الانتحال والزيف.

ب- قوة التوليد

لا يخفى كذلك أن المصطلح الصوفي يستثمر الإمكانات الصوفية بوجه لا يضاهيه فيه غيره، بالغاً في استعمال آلية المقابلة، إن في المضمون أو الصورة، مبلغاً لا يوازيه فيه مصطلح غيره، حتى إن النظام الاصطلاحي الصوفي يتفرد بشدة التناسق بين عناصره وبقوة التعالق بينها، بحيث تنتظم هذه العناصر الاصطلاحية فيما بينها مثنى أو ثلاث أو رباع، انتظاماً يدل على اختلاف في مراتب المسمى الواحد أو على اختلاف في أنواع مسميات الحقل الواحد.

ولما كانت القوة الاشتقاقية التي يتمتع بها المصطلح الصوفي لا تعدلها قوة مصطلح آخر، فقد حصل أكبر قدر من القوة المنطقية الطبيعية التي تختص بها اللغة العربية، علماً بأن الجهاز الاشتقاقي لكل لغة يتضمن جملة المعاني والعلاقات الأصلية التي تميز هذه اللغة، فيكون المصطلح الصوفي أكثر استثماراً لهذه المعاني والعلاقات من غيره، مما يجعله أدل على الخصوصية المنطقية للغة العربية كما يجعله أقدر على التأثير في مختلف طبقات جمهورها.

ولو أن أهل الفكر العربي سلكوا في وضع مصطلحاتهم وتوظيفها الطرق الطبيعية التي سلكها أهل التصوف، لجاءوا في الفكر بوجوه لم يسبقوا إليها، واستقلوا برؤى لم يتكلفوا فيها، ولوجدوا في الجمهور خير من يتقبل أفكارهم ويعتق رؤاهم، لما ذكرناه من صلة هذه الطرق الصوفية في الاصطلاح بالبنيات المنطقية الطبيعية التي يتداولها هذا الجمهور.

لكن هؤلاء المفكرين أبوا إلا أن يبتغوا في اشتقاق مصطلحاتهم طرقاً عشوائية أو طرقاً منقولة، إما جهلاً بالقيمة المنطقية للطرق الاصطلاحية أو نبذاً لكل تشبه بأهل التصوف لسبب أو لآخر فجاءت أفكارهم منتحلة لأفكار غيرهم إن لم تكن مشوهة لها، كما بدت هذه الأفكار مستغلة على جمهورهم، إن لم تكن مستكرهة لديه.

وإذا ظهر أن أهل الإصطلاح قد فاتهم إدراك الخصوصية الإنتاجية للمصطلح الصوفي التي تتجلى في قوة التأثير وقوة التوليد، فإن الأستاذ محمد المصطفى عزام يخصص أكبر قسط من كتابه لبيان هذا التميز الإنتاجي للمصطلح الصوفي.

أما عن قوة تأثير هذا المصطلح، فهو يوضح لنا كيف أن الصوفي يستثمر القوة التداولية لألفاظه ثم يرتقي بهذه الألفاظ تدريجياً في معارج الدلالة حتى تبلغ النهاية في اللطافة والدقة، معتمداً في ذلك على القوة المعنوية لتجربته الروحية وفضلاً عن هذا الجمع بين الأصول التداولية والمعاني التجريبية، يقوم الصوفي باستثمار القوة العملية للأمثال والحكم، جامعاً بينها وبين القوة المقصدية للإشارات، فيتمكن بموجب هذا الجمع المزدوج: الجمع بين التداول المشترك والتجربة الخاصة والجمع بين العمل الاقتدائي والمقصد الإشاري، من تزويد مصطلحاته بقوة في التأثير لا يصل إليها المصطلح الفلسفي ولا المصطلح الكلامي.

وأما عن قوة توليد المصطلح الصوفي، فيوضح لنا المؤلف الآليات المختلفة التي يتوسل بها الصوفي لإنشاء معانيه مثل اللجوء إلى المعنى اللغوي ونقل المدلول الحسي إلى المدلول المعنوي والعكس بالعكس، وقلب صيغ الجمل وإضافة اللفظ إلى نفسه ونقله إلى نقيض معناه وتقطيع الحروف وترتيب المعاني والمقابلة بينها، كما يبين لنا المستويات الخطابية التي يندرج فيها هذا المصطلح، فهناك المستوى العباري والمستوى غير العباري، وهناك في المستوى غير العباري مراتب منها الإشارات والرموز واللطائف والحقائق، ثم يوضح لنا كيف أن الصوفي لا يكتفي بالمصطلحات التي ينشئها ابتداءً، بل يستمد مصطلحات قطاعات معرفية أخرى فيحملها على وجوه غير وجوها في هذه القطاعات، وقد يصير إلى أبعد من ذلك، فيلبس مصطلحات العلوم الأخرى في مواضعها من هذه العلوم لباس الإشارات إلى معان روحية لا تخطر على بال أصحاب هذه العلوم.

وبإيجاز، فإن محمد المصطفى عزام يثبت لنا نموذجية الاصطلاح الصوفي، هذه النموذجية التي تتجلى في قوة التأثير التي يتمتع بها، وذلك بفضل استناده إلى التداول المشترك وإلى العمل الراسخ كما تتجلى في قوة التوليد التي تميزه، وذلك بفضل استعماله لمختلف آليات تقليب الصيغ وآليات تنويع المضامين.

طه عبد الرحمن

الرباط في: فاتح جمادي الثانية 1420

موافق 12 شتنبر 1999

مقدمة الكتاب

يطرح عملنا هذا إشكالية خاصة هي "التأويل والاصطلاح" وذلك في جانب من الإنتاج الثقافي الإسلامي، وتحديدًا هو جانب الخطاب الصوفي؛ وتتمثل هذه الإشكالية في التعارض بين عملية التأويل وعملية الاصطلاح، فالتأويل إبداع ذاتي متحرر، أما الاصطلاح فهو إجراء موضوعي متحدد، والتأويل ينطلق غالباً من نص معين، في حين أن الاصطلاح مكوّن من مكونات النص. ويكاد يكون هذا التعارض قانوناً عاماً يجري على النص التأويلي والمصطلح التقني معاً، لكننا فيما يخص الخطاب الصوفي، نجد أنفسنا أمام تمازج كامل بين التأويل والاصطلاح، بحيث لا يعارض أحدهما الآخر، ولا يتميز عنه، تماماً كما يحدث في النص الإبداعي بين المضمون ولغته الخاصة.

وإذا كانت أغلب حقول الثقافة الإسلامية قد قامت حول القرآن الكريم ولخدمته، فأقامت أجهزتها المفهومية والاصطلاحية على لغته وما يفسر هذه اللغة من العرف العربي، وقامت تلك الحقول بتأويل القرآن أحياناً دون أي تعالق بين التأويل والمصطلح، فإن الخطاب الصوفي غلى العكس منها قد تولدت أغلب مصطلحاته من تأويل النص القرآني، هذا التأويل الذي هو عبارة عن تبيان للمقاصد الخلقية للنص المؤول، أما الوسيط الذي عن طريقه يتحول هذا النص إلى مصطلحات صوفية فتجسده التجربة الصوفية، هذه التجربة بالذات هي التي تحول تلقي القرآن لدى الصوفي من مستوى في الفهم إلى مستوى آخر، فيتحول التأويل تبعاً لذلك من مستوى إلى آخر، باعتبار أن السلوك الصوفي ليس إلا تفاعلاً بين التجربة والقرآن ينتج مزيداً من الفهم عن الله في كلامه كلما تعمقت التجربة؛ فالقاعدة عندهم أنه «لا يفهم إشارات القرآن إلا من طهر سره عن الأكوان وما فيها».

إن القرآن الكريم في الرؤية الصوفية شامل لحقائق الإنسان وحقائق العالم، وعندما يتحقق الصوفي، عبر تجربته، باستكناه حقيقة ذاته، فإنه في الوقت نفسه يفهم كلمات القرآن وكلمات العالم، فتغدو مظاهر الكلمات جميعاً إشارات ورموزاً هي خطاب الحق إلى الإنسان الذي عليه أن يتبين معانيها ومقاصدها عن طريق اتباع أوامر الكتاب المنزل والتحلي بأدابه، وذلك في سبيل القرب من المتكلم الأسمى سبحانه، وهذه هي طريق العرفان الصوفي الذي هو حضور كلي ومتجدد داخل الشبكة الإشارية لكلمات الله في قرآنه وفي أكوانه.

لقد اهتم الصوفية بإشارات القرآن ورموزه (أو باطنه) من أجل استشفاف مقاصده، فضلاً عن الدلالات الظاهرة لعباراته، مستندين إلى ما ورد في الأثر من أن للقرآن ظاهراً وباطناً؛ ولما كان التأويل هو ترجيح أحد الاحتمالات الزائدة على المعنى الظاهر، فإن المرجح عندهم إنما هو التطبيق العملي للآيات بعد تدبرها، ثم تدبرها بعد تطبيقها؛ وقد لاحظنا ظهور هذا النوع من التأويل الخلفي منذ عهد الصحابة، مع أنهم كانوا أميل إلى التطبيق العملي لمقاصد الكتاب الخلقية منهم إلى التصريح بمعانيها؛ ثم إن التأويل الإشاري سار إلى جانب التفسير العباري عند التابعين ثم تابعيهم، لا يفرق بينهما إلا شعب الآراء المتطرفة في هذا الاتجاه أو ذاك.

وتنامت اللغة الصوفية وأخذت تتميز بمصطلحاتها التي اكتملت تقريباً قبل القرن الرابع الهجري، حين جمع أكثرها السراج الطوسي في لمعه، بعد أن كانت متفرقة بين أقوال القوم ومروياتهم، وإن

حاول أبو سعيد الخراز (ت. 277 هـ أو 279 هـ) جمع بعض المصطلحات في كتابه: الحقائق. وقد دل الاستقراء على أن تلك اللغة وهذه المصطلحات بدأت تتشكل فيما أثر عن التابعي الجليل الحسن البصري وتلامذته، فضلاً عما روي عن الإمام علي بن أبي طالب وآل بيته، كما أن التفسير القرآني المنسوب إلى جعفر الصادق (ت. 148 هـ) في حقائق السلمي يزخر بالكثير من المصطلحات التي تداولها الصوفية للتعبير عن تجربتهم المتفاعلة مع فهمهم عن الله في القرآن الكريم، وهذا التفسير مبني على أن الخطاب القرآني أربعة مستويات تترتب تصاعدياً في "العبارات" و "الإشارات" و "اللطائف" و "الحقائق"، وأن كل مرتبة تخص صنفاً من المتلقين، وهي في ذات الوقت درجات المتلقي الواحد في الاقتراب من الكلام الإلهي. وينتج عن هذا الاقتراب فهم تأويلي خاص بكل درجة، يتولد عنه مصطلح خاص بذلك الفهم. ومهما يكن من أمر صحة النسبة إلى الصادق (التي اجتهدنا في إثباتها في مكان آخر)، فيكفي الربط بين التأويل القرآني والمصطلح الصوفي الذي نما بالتدريج منذ عصر التابعين (مأثور الحسن - ت. 110 هـ - وتفسيره) إلى عصر السلمي (ت. 412 هـ) مروراً بسهل التستري (ت. 283) وتفسيره المعروف للقرآن العظيم، وابن عطاء الأدمي (ت. 309 هـ).

ليس التأويل إذن إلا لغة التجربة حينما تكوّن لدى المتلقي رؤية خاصة تحدد قراءته وتبلور فهمه لمقروئه، ولما لم يكن هذا الفهم متأتياً إلا بواسطة اللغة الأم الطبيعية التي يرجع إليها تماثل البنية التصورية عند كل مجموعة لغوية، فإن هذا المتلقي/ المؤول لا يمكنه أن يخرج عن "جذور" لغته، ولكنه يمنحها من تجربته الخاصة معاني خاصة حين يريد أن يصوغ تجربته أو قل تأويله، وقد تقتضي منه الصياغة اشتقاقاً جديداً أو نحتاً أو تعريباً (بالنسبة للعربية) أو ترجمة، وهذا نهج الاصطلاح في كل فن من فنون الحياة أو العلم، بل وفي تطور لغة التداول العامة نفسها أو الإبداع فيها، وقد كان للصوفية شأن خاص مع اصطلاحهم الذي تولد من التفاعل العرفاني مع النص القرآني كما قدمنا، ثم استقطب كل مكونات الثقافة الإسلامية، التي استوعبت أيضاً ثقافات أخرى سابقة عليها كما هو معلوم، ومن ثم فإن الصوفي لم يأبه في الغالب عند اختيار مصطلحه إلا بتوصيل المعنى المراد للسالك أو المريد، فكان المربي الصوفي كثيراً ما يضيف ثقافته العلمية الخاصة على خطابه وإشاراته، مستمداً من متداول عصره ما يقرب به المقصود، والصوفية في ذلك مؤمنون بأن المصطلح غير معناه وأن المضامين والحقائق هي من وراء الألفاظ والأشكال والرسوم، فكل ما في العالم مرئياً كان أو غير مرئي، إنما هو إشارات ورموز دالة على الخالق سبحانه.

وقد أخطأ الصواب كثير من الدارسين، في نظرنا، حينما قسم بعضهم التصوف تاريخياً إلى زهد ثم تصوف عملي ثم تصوف فلسفي، أو صنف بعضهم الآخر القوم إلى صوفية سنيين وصوفية فلسفيين، أو جعل بعضهم التصوف أنواعاً بالاعتماد على المواضيع المختلفة التي كتب فيها الصوفية، أو على الألفاظ التي استعملوها وهي تنتمي إلى الحقل الفلسفي أو غيره؛ مع أن "المشترك الاصطلاحي" بين حقول المعارف واقع معلوم عند العلماء، كما للمشارك اللفظي في اللغة الطبيعية تماماً؛ والمنظومة المفهومية في كل حقل معرفي هي بمثابة السياق الموضوعي الذي يحدد معنى كل مصطلح مستعمل داخلها، ولا يبقى لهذا المصطلح من الحمولات العرفية العامة أو الخاصة (المستمدة من حقل آخر) إلا ما أراده واضع المصطلح لخدمة المعنى الاصطلاحي الجديد،

وشتان بين المصطلح الصوفي الذي هو مجرد وسيلة لتقريب المعنى الروحي وبين المصطلح الفلسفي الذي هو عين الفكرة (أو الصورة الذهنية) المقصودة.

ولما كانت أصول المصطلح الصوفي واحدة وهي نصوص القرآن والحديث أو تأويل هذه النصوص خاصة، وكانت التجربة القائمة على تلك النصوص والمتجددة بتأويلها واحدة، فإننا لاحظنا توحداً كبيراً بين الصوفية عبر كل العصور والأقطار الإسلامية في نوع المصطلحات المستعملة وعموم معانيها لا يختلفون إلا في مستويات تلك المصطلحات، إذ إن معنى المصطلح السلوكي يتفاوت بتفاوت مقامات السالكين، فيعبر كل منهم عن المستوى الذي عاشه من معاني المصطلح النسبية، ونجد أن هذا التفاوت هو نفسه في كل عصر وعند كل الصوفية بحيث لا نستطيع أن نرسم خطاً بيانياً لتطور السلوك الصوفي أو خطابه، ذلك أن التصوف اجتهد فردي متنوع داخل وحدة عرفانية تبدو كأنها لا زمانية، (وقد يكون اجتهداً جماعياً لتحقيق آداب معينة). فإذا قارنا بين مصطلحات التصوف في القرن الثالث أو الرابع (عند ذي النون أو الجنيد أو الشبلي أو السراج مثلاً) في الشرق الإسلامي ومصطلحاته في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر (مثلاً عند ابن عجيبة أو ماء العينين) في الغرب الإسلامي، فإننا نجد تناقلاً للمصطلحات نفسها مع اختلاف غير قليل في تعريفها، لكن التعريفات المختلفة تجتمع في تكامل وانسجام لشرح المصطلح مستعيلة على كل الظروف، وهذا ما يبطل معايير التطور الزمانية و المكانية في دراسة الظواهر الثقافية/ الروحية، وربما كان تفسير ذلك أن التصوف ظاهرة روحية "ما بعد ثقافية" لا تخضع لمعايير الثقافة السائدة أو المتوقعة.

ولا شك أن هذا التوحد الاصطلاحي عند الصوفية راجع إلى وحدة الموضوع والمنهج في الطريق الصوفي، فموضوع التصوف هو "الذات العلية" وأكبر ظهور لها في الكلام الإلهي الذي به يسعى الصوفية إلى الهدف الأسمى وهو المعرفة الإلهية، ومنهجهم في ذلك التجربة الروحية المؤسسة على الكلام الإلهي نفسه، تطبيقاً وتأويلاً، في عملية جدلية مستمرة، وهذا ما يضعنا أمام معادلة طرفها الأيمن تطبيق القرآن وتأويله وطرفها الأيسر الخطاب الصوفي:

تطبيق القرآن (تأول/تبين) + تأويل/تبين = المصطلح /الخطاب الصوفي من هنا كان علينا في هذا العمل أن نتحقق من صحة هذه المعادلة موضوعياً وتاريخياً، نظرياً وتطبيقياً.

وقد استخدمنا في هذا البحث مفاهيم ثلاثة نعدّها بمنزلة مفاتيح نظرية أو جهاز تحليلي لمضامينه، أولها مفهوم "البيان" ونقصد به أن القرآن والإنسان والعالم تشترك جميعاً في كونها مجموعة "آيات" بمعنى علامات دالة. وثانيها مفهوم "التبين" ونقصد به قدرة الإنسان على إدراك بل استيعاب دلالات هذه العلامات في القرآن والعالم وفي نفسه، أو قل هو القدرة على تحصيل البيان. أما ثالث المفاهيم فهو "التبين" ونقصد به قدرة الإنسان على توصيل دلالات هذه العلامات بضروبها الثلاثة إلى الغير، أو قل هو القدرة على توصيل البيان، وقد اخترنا استعمال "التبين" لكي نخصص مفهوم "التبيين" للهدي النبوي دون غيره، نظراً إلى كماله التبليغي وإلى شموله النموذجي لأوصاف "الإسوة الحسنة" وإلى أن التبيين هو المصدر الأشهر للفعل الذي يلخص الرسالة النبوية في قوله تعالى ﴿وأنزلناه إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ (النحل 44)؛ (ومصدر التبين ليس على الفعل عند سيبويه كما أنه بناء شاذ).

وقد جعلنا هذا الكتاب مكوناً من بابين، فخصصنا الباب الأول للتجربة والتأويل وقسمناه إلى فصلين، جعلنا الفصل الأول للكلام عن التجربة الصوفية الحية، وذلك من خلال ثلاثة مباحث هي مبحث البيان ومبحث التبين ومبحث التبيان، وجعلنا الفصل الثاني لتأصيل التأويل في الثقافة الإسلامية، وذلك في ثلاثة مباحث تناولنا الأول منها استعمالات التأويل في اللغة والقرآن والاصطلاح، وفي المبحث الثاني عرضنا لتأسيس التأويل الإسلامي من خلال التبيين النبوي وممارسة الصحابة للتجربة والتأويل، ثم نظرنا في المبحث الثالث إلى التأويل في الفكر الإسلامي، فعرضنا فيه لبعض الاشتغال التأويلي عند كل من المتكلمين والفلاسفة.

وأما الباب الثاني فقد تناولنا فيه المصطلح الصوفي بالتأصيل والمقارنة مع غيره فقسمنا الباب إلى فصلين، خصصنا أولهما لقضايا المصطلح عموماً، وللمصطلح الصوفي وتأصيله خصوصاً، أما الفصل الثاني فعقدنا فيه بعض المقارنات بين مصطلحات من الفكر الإسلامي ونظيرها في المعجم الصوفي.

وبعد، فإننا لا ندعي لهذا العمل من الكمال ما ليس له، ولكننا لم نأل فيه جهداً ولا قصرنا في ما يستلزمه من تثبت، ولا ترددنا في تصحيح ما يقتضيه الحق والصواب، إن في المضامين أو البنية أو المنهج، وذلك على الرغم من أهوال طريق البحث العلمي في زماننا وعتو الرياح القاطعة عنه، لكن ما يهون من تلك الأهوال والمشاق، ما قد يفتحه هذا العمل من آفاق، أو ما يساهم به في استكشاف مآثر من ثقافتنا المظلومة أو المنسية، وفي استرجاع ملامح من هويتنا المضیعة أو المسببة.

ومهما يكن، فإن صدق القصد كان لنا هادياً، فكانت الكتابة بعضاً من مكابدة التجربة، كما أن جميل الصبر كان لنا حادياً، فكانت أناة الرجاء وجهاً من حكم القضاء، ولئن استغرق إنجاز هذا العمل زمناً، فليس يمثل إلا مرحلة من تجربة حية تقدمته، وأرجو من الله تعالى أن تستمر إلى أن يأتي اليقين، وليس لي فيما تقدم أو تأخر، إلا فضل الله المنان الذي خلق ونسب إليّ.

وعليّ، لأشكر المولى عز وجل، أن أشكر أولاً بكليتي التي لن تفي بشكر أستاذي وشيخي العارف بالله والعدل عليه، مربّي الرجال في مدارج الكمال، سيدي حمزة بن العباس القادري البودشيشي، أدام الله فضله وأطال عمره، وجزاه عنا بأفضل ما يجزي به عباده الصالحين المصلحين، فلولا صحبته والتلمذة عليه لم يكن لهذا العمل أن يوجد، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الكرام، الأستاذ طه عبد الرحمن والأستاذ عباس الجراري والأستاذ أحمد العلوي، وإلى كل من تحمل معي شيئاً من أعباء هذا العمل، أو عاتبني أو حثني أو دعا لي.

محمد المصطفى عزام

الباب الأول :البيان والتأويل الصوفي

الفصل الأول :البيان الصوفي

1 - الرؤية الوجودية عند الصوفية

تتأسس الرؤية الصوفية للوجود (وهي غير التصور العقلي لهذا الوجود) على أنه مكون من ثلاثة موجودات هي: العالم والقرآن والإنسان. ولهذه الموجودات خاصيتان: الأولى أنها متناظرة فيما بينها بحيث إن كلا منها صورة للآخر حسب صيغته الخاصة، والثانية أن كلاً من هذه الموجودات خطاب إلهي، والمقصود بهذا الخطاب هو الإنسان بالذات على اعتبار أن له خصوصيتين، أولاهما: أنه "الكلمة" الإلهية الجامعة لمعاني الخطابين الآخرين (العالم والقرآن)، وثانيتهما أنه مزود باستعداد خاص لتحقيق (أو تبيين) معاني هذين الخطابين ثم توصيل (أو تبيان) هذه المعاني إلى غيره.

ونطلق على الوظائف المعرفية المشتركة بين العالم والقرآن والإنسان مصطلح "البيان" [1]. فالعالم بيان بمعنى أنه رسالة علامية مقصودة يمكن للإنسان أن يتبين بعضاً من مقاصدها. والقرآن بيان مقالي إذ هو الرسالة الإلهية المخاطبة لكل كيان الإنسان؛ أما بيانية الإنسان فهي مؤسسة على ما خُص به من وظيفتي التحصيل والتوصيل، ونسبي الأولى وظيفة "التبيين" والثانية وظيفة "التبيان" اشتقاقاً من البيان.

- وظيفة التبيين: وهي متوجهة إلى تحصيل الإدراك واكتشاف الموجودات والإحساس بها، وذلك عبر التجارب الحسية والذهنية والوجدانية، وعامة الناس يتعاملون مع الموجودات على أنها مواضيع خارجية منفصلة لا يربطهم بها إلا ما يحسون منها، في حين أن الصوفي يتعامل معها على أنها خطابات إلهية مقصودة تتنوع وتتفاوت بحسب استعداده لتلقيها [2].

- وظيفة التبيان [3]: وهي متوجهة إلى توصيل نتائج التجارب السابقة إلى الغير عن طريق وسائل التعبير المتاحة للإنسان وأشملها الكلام [4].

ونعرض فيما يلي بإيجاز رؤية الصوفية لكل موجود من هذه الموجودات الثلاثة:

1.1- بيان العالم

عند الصوفية عامة أن ما سوى الله من الموجودات بكل مراتبها حديث الظهور وهو في علم الله قديم البطون [5]. ومن ثم فإن تلك الموجودات لها وجود ظاهر هو صورها في الأعيان الظاهرة ووجود باطن هو معاني الألوهية الباطنة في تلك الصور، فالوجود الأول هو بمثابة جسم لا يقوم إلا بالوجود الثاني الذي هو روحه [6]. وفي اعتبارهم أن الإيجاد الإلهي مستمر على الدوام، كما أن الإمداد الرباني لا يقطع عن الموجودات الممكنة لأنها جميعاً (صورة ومعنى) "كلمات الله" التي لا تنفد [7]، على أن الكلمة كما في اللغة تشمل اللفظ الظاهر والمعنى الباطن، فالموجودات كلمات ناطقة وإن لم يسمعها عامة الناس، إذ ليس في الوجود صامت أصلاً بل الكل بحكم الكشف الصوفي ناطق بالثناء على الله حقيقة، غير أن الموجودات ليست ناطقة بذاتها وإنما من حيث هي مظهر للمتكلم فيها [8]، وعلى ذلك فالعالم عند الصوفية "مصحف" كبير يحتوي حروفاً

«مرقومة في رق الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لاتنتهي» وليست تلك الكلمات مرقومة لذاتها وإنما هي رسائل موجهة إلى الإنسان «يتلوها الحق علينا تلاوة حال» [9].

ولما كانت الغاية من إظهار الحق للخلق أن يعرفوه رحمة بهم ومحبة لهم [10]، فقد جعل لهم سبحانه (السمع والأبصار والأفئدة) وهياهم لسماع كلماته وشهود آياته وفهم أسرارهم، ومن ثم غدت جميع الأعيان الظاهرة بالنسبة للإنسان شواهد دالة على الغيوب الباطنة [11]، وهذا ما قصدنا إليه حينما اعتبرنا أن العالم بيان.

وتتفاوت ببيانية العالم بتفاوت طبقاته أو مراتبه، وقد قسم الصوفية هذه الطبقات إلى ثلاث هي:

أ - عالم الملك (أو عالم الشهادة): وهو ما ظهر من حسن الكائنات، ويدرك بالحس والوهم.

ب - عالم الملكوت (أو عالم الغيب): وهو ما بطن في العالم من اسرار المعاني، ويدرك بالعلم والذوق.

ج - عالم الجبروت: وهو عالم العظمة أو «البحر المحيط الذي تدفق عنه الحس والمعنى... ويدرك بالكشف والوجدان» [12].

2.1- بيان القرآن

لما كان القرآن هو الرسالة الإلهية المباشرة إلى الإنسان والمنزلة بلغة هذا الإنسان فلا غرو أن يراد منه تبين مضامينها وتفهم مقاصدها، وقد تفاوت الناس منذ بداية تلقيهم لهذه الرسالة في تبينها وفهمها حق الفهم كما اختلفوا في التصديق بأن القرآن كلام الله، ولكن الصوفية اعتبروا دائماً أن الإنسان مهياً بالفطرة لتلقي الخطاب القرآني وفهم مقاصده، ذلك أنه «برزخ بين الحق والإنسان» [13] كما أنه المجلى الجامع للحقائق الإلهية (لأنه كلمات الله القديم وكلامه ذاته عندهم)، هذه الحقائق المتجلية في الموجودات الكونية، (لأنها كلمات الله في العالم) وفي الإنسان (باعتباره كلمة جامعة). ومع أن العالم يشترك مع القرآن في كونهما دليل الإنسان وحجته وأصل استدلاله بحيث لا يعتبر العقل الإنساني إلا فرعاً منهما، فإن القرآن وهو (الخبر القاهر) أحق من الأكوان (وهي العيان الظاهر) في الدلالة على الحق كما يقول المحاسبي [14]؛ ومن ثم فقد اعتقد الصوفية أن القرآن «أصل كل أصل» وأن فيه كل شيء من علوم الدنيا والآخرة. ولم يكن اعتقادهم هذا وليد نظرة ذاتية فقط كما يُنعتون عادة، ولكنهم استندوا في ذلك إلى كثير من النصوص الإسلامية كآيات القرآن الكريم [15] مثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89) ونصوص الحديث النبوي مثل: «عليك بكتاب الله عز وجل فإن فيه نبأ من كان قبلكم وخبر من بعدكم، وحكم ما بينكم من دينكم الذي تعبدكم الله عز وجل به تصلون إلى المعرفة...»، وقول عبدالله بن مسعود: «... إن فيه [القرآن] علم الأولين والآخرين»؛ لذلك فإن المريد عند الصوفية لا يكون مريداً حتى يجد في القرآن كل ما يريد، فتحت كل حرف من حروفه كثير من الفهم، «ووجوه الفهم لا تنحصر لأن وجوه الكلام [القرآن] لا تنحصر» وتلك الفهم كلها «من علم الدين والأصول التي بين الخلق وبين الله تعالى» ولكنها مذكورة لأهلها؛ ويعظم قدر القرآن عند الصوفية لأنه المظهر الأكمل لتعرف الله لعباده من جهة، ووسيلة العباد للتقرب من الله من جهة أخرى، فهو حبل بين الله وبين عباده. ومما اعتقده الصوفية كذلك أن معدن

نور القرآن هو قلب النبي صلى الله عليه وسلم. وإذا كانت نصوص القرآن والحديث قد وصفت كتاب الله بأوصاف كثيرة منها أنه هدى ونور وضياء وشفاء ورحمة وبشرى وذكر ومبين وحبل متين ومحجة بيضاء وغير ذلك، فإن الصوفية وجدوا فيه إلى جانب ذلك أو تفرعاً عن تلك الأوصاف ما يناسب أحوالهم مع القرآن فقالوا مثلاً إنه "فهم العقل" و"نور الحكمة" و"ينابيع العلم" و"أدب الله" و"أدب النبوة" و"علم الأولين والآخرين" ([16])؛ ولما كان القرآن جامعاً لكل شيء فهو عند الصوفية "إنساناً كاملاً" ما دام كلاهما مجمع حقائق الحق والخلق، لأنهم يعنون بالإنسان الكامل من كملت صفاته بمعنى أنه «أنزل عليه القرآن من جميع جهاته» ([17])؛ ولكي يبلغ الإنسان هذه المرتبة وجب أن يتطابق ظاهره وباطنه مع ظاهر القرآن وباطنه. ونفهم من مثل هذه الأقوال عند القوم أن النص اللغوي للقرآن له ظاهر وباطن، ولكل منهما دلالاته.

فإذا كان كل نص يمكن أن تتعدد قراءته كلما اتسعت معارف صاحبه، فإن الصوفية رأوا أن القرآن أولى بذلك لأنه الكلام الإلهي الذي لأحد لمعانيه، فأقروا المعاني الظاهرة للقرآن أولاً كما تفيدها عباراته ومبانيه، وفي ذات الوقت وجدوا أن لآياته وكلماته بل وحروفه باطناً أو بواطن هي حقائق دقيقة ومعارف رقيقة تشير إليها معاني العبارات الظاهرة، وهناك مناسبة بين ظاهر العبارة وباطن الإشارة، ولكن فهم الإشارة من العبارة يحتاج إلى تأويل، وليس التأويل عند الصوفية عملية معجمية أو تأملية، وإنما هو تأويل عملي يسعى به الصوفي إلى الارتقاء بذاته ظاهراً وباطناً نحو مقاصد الإشارات القرآنية انطلاقاً من معاني العبارات التي "يعبر" منها إلى تلك الإشارات؛ فالتأويل عندهم تحقق ذاتي بالمعنى الإشاري للعبارة، إنه عملية "وجود" في الإشارة وبها، إنه عملية تحويل مستمر في السلوك العملي والوجداني عبر الإشارة إلى إشارات الإشارة (اللطائف)؛ ومن ثم كان للحروف القرآنية عندهم حدود، وللحدود مطالع لا نهاية لفهمها والعمل بها من أجل مزيد من الفهم والعمل ([18])، فهي كلمات الله التي لا تنفذ، وهيئات المتكلم فيها سبحانه.

1.2.1 - أقسام القرآن عند الصوفية

وكما أن الصحابة قسموا القرآن إلى المواضيع التي تضمنها ([19])، فإن الصوفية اهتموا كذلك بالتقسيم الموضوعي لكتاب الله مثلاً نجد عند سهل التستري الذي قسمه إلى «خمسة أخماس: خمس محكم وخمس متشابه وخمس حلال وخمس حرام وخمس أمثال» ([20]). وقد نرى أنه يمكن تلخيص هذه الأقسام حسب مقولة الظاهر والإشارة والباطن إلى ثلاثة أقسام (وباعتبار أن الحلال والحرام من المحكم) ([21]):

- 1- المحكم: وهو حسب علماء الإسلام آيات الأحكام الظاهرة.
- 2- الأمثال: وتشمل ما قصه الله أو ضربه للاعتبار، وهي لا تُقصد لذاتها وإنما هي رموز تشير إلى المغزى منها.
- ج - المتشابه: الذي لا يعلمه إلا الله، ولا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء تعالى.

3.1- بيان الإنسان

والإنسان في الفكر الصوفي "كلمة" إلهية من كلمات العالم لكنه يناظره من جهة ويمتاز عليه من جهة ثانية، فمناظرته للعالم تتجلى في أنه نسخة صغرى منه إذ يجتمع في الإنسان (وهو عالم

أصغر) ما تفرق في العالم الأكبر من ملك وملكوت (الشهادة والغيب أو الظاهر والباطن) فعالملك الملك يناظر جسمانية الإنسان، ومن ثم كان لهذا الإنسان جميع المراتب لأن فيه قوة كل موجود في العالم ([22]).

أما امتياز الإنسان عن العالم فيتمثل في أن الله خلق آدم على صورته وعلمه الأسماء كلها فجمع بذلك بين الحقائق الإلهية وبين حقائق العالم، فالإنسان للعالم بمنزلة الروح من الجسد، وكمال العالم إنما يتحقق بوجود الإنسان الذي هو المقصود من وجود هذا العالم بحكم أن الإنسان خلق ليكون خليفة لله في الأرض ([23])؛ ومن المعروف أن الصوفية ينطلقون في هذه العقائد (ككل المذاهب الإسلامية) من نصوص القرآن والحديث التي تشير إلى تلك القيمة الإنسانية في التصور الإسلامي، كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة 30) وقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة 31) وقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء 70) وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة 34) والإسراء 61 والكهف 50 وطه 116 وفي آيات أخرى كثيرة بصيغ مختلفة) كما أنهم يستندون إلى بعض الأحاديث النبوية مثل حديث «خلق الله آدم على صورته» ([24]).

ونحن نعجب من قول بعض الباحثين، مستشرقين وغير مستشرقين، بأن أكثر عقائد صوفية الإسلام مستوردة من خارج الأصول الإسلامية مثل إرجاع بعضهم صورة الإنسان في التصوف الإسلامي إلى فكرة الإنسان الكامل التي نشأت في الحضارة الهلينية أو التفكير الإيراني القديم (مثل هانز شيدر)، ورد بعضهم تلك الصورة إلى "الرؤى السامية" التي هي "وثيقة الصلة بالأسلوب النبوي" (مثل ماسنيون) أو محاولة البعض رد الرؤية الصوفية للعالم إلى نظرية المثل الأفلاطونية، ناهيك عن إرجاع معظم المستشرقين ومن ردد كلامهم ترديداً، نصوص المعرفة الصوفية إلى الفيثاغورية والعقائد الأورفية والأفلاطونية القديمة والمحدثات وإلى القبالة اليهودية وإلى حكمة العراة الهنود وورهبانية النصارى وإلى الزرادشتية وتاوية الصين. وقد وصل الأمر بكثير منهم إلى القول بأن المعرفة الصوفية الإسلامية هي الترجمة العربية للغنوص اليوناني ([25])؛ وقد حذر ابن عربي مثلاً من تصنيف الصوفية مع الفلاسفة بسبب تشابه الأقوال، كما نبه إلى أن ما قاله الصوفية مشابهاً لأقوال الفلاسفة أو المتكلمين أو أصحاب النظر ليس بالضرورة مأخوذاً عنهم، ومن قال بذلك «لا تحصيل له» ثم إن «الفيلسوف ليس كل عمله باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما إن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس» فإذا كان الأمر حقاً فلا يهمل المأخذ. ولكن الادعاء على الصوفي بالأخذ من غيره «وأنت لم تشاهد ذلك منه فهو خروج عن الصدق إلى الكذب» ([26]). ونحن لا نقصد هنا إلى عرض آراء المدعين لتأثير الصوفية بغير الإسلام، ولا إلى عرض الردود عليهم، وإنما غرضنا إبراز الرؤية الصوفية بوجهيها الأنطولوجي والمعرفي كما هي لإبراز العلاقة بين التجربة والتأويل في الخطاب، على أننا نلتزم المنطق الداخلي للرؤية الصوفية وتجربتها التأويلية مع العالم ومع النص القرآني لتبيين العلاقة بين تلك التجربة وبين إنتاج العجم الصوفي وتوليده، ونرى في هذا المسلك أمانة منهجية يقتضيها البحث، وذلك بربط النتائج بمقدماتها داخل المنهج الموحد الخاص بالحقل المفهومي دونما إسقاط منهج خارج عن الموضوع المدروس، وقد نبه إلى ذلك أحد أقطاب التصوف قائلًا: «إذا كانت لكل طائفة أصول ومقدمات هم مجمعون على صحتها مسلمون لها، إذ هي من جملة موازينهم التي يبنون عليها ويرجعون إليها،

فمتى سلمت له من محققي أهل ذلك الشأن تأتي له أن يركب منها أقيسة صحيحة وأدلة تامة لا ينازعه فيها أرباب تلك الأصول التي هي من موازينهم» ([27]). فكيف بغير أرباب تلك الأصول المختلفين عنهم في المذهب أو في اعتبارها أصولاً.

ولما كانت الغاية من وجود الإنسان، في الرؤية الصوفية، غاية معرفية إذ أنهم يعتمدون كثيراً على تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات 56) بأن معنى يعبدوني هو «يعرفوني» كما يعتبرون أن العبادة وسيلة للمعرفة، فإنهم يرون أن وسائل تحقيق هذه الغاية هي ما خلق الله في الإنسان من استعداد للتعرف على المظهرين الأكبرين للحقائق (وهما العالم والقرآن)، هذا الاستعداد هو الذي سميناه وظيفة "التبيين"، وهذه الوظيفة تعتمد على أبعاد الإنسان الثلاثة وهي: البعد النفسي والبعد القلبي (العقلي) والبعد الروحي، وذلك في استثمار التجارب الحسية والعقلية والوجدانية، بحيث إن كل بعد من تلك الأبعاد، يكون هو المشتغل الرئيسي بالتجربة التي تناسبه، ويساعده في هذا الاشتغال البعدان الآخران، ذلك أن التجارب الثلاثة المذكورة متداخلة، فالبعد النفسي هو المشتغل الرئيسي بالتجربة الحسية، والبعد القلبي هو المشتغل بالتجربة العقلية (حسب الاستعمال القرآني في قوله تعالى: ﴿لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج 46) أما البعد الروحي فمجال اشتغاله التجربة الوجدانية.

على أن هذه التجارب المتكاملة مجرد أسباب لا تفعل بنفسها ولا هي المولدة للمعرف، وإنما تفعل بمشيئة خالقها وإرادته التي تخلق المعرفة عند الأسباب، ومن هذه الأسباب التي تهيء الإنسان لتبيين العالم التناسب الحاصل بين أبعاد الكائن الإنساني ووظائفها من جهة، وبين مراتب الوجود في الموجودات من جهة أخرى.

2- التبَيِّنَاو التجربة الصوفية

1.2- التبَيِّن الصوفي للعالم

لقد كان استشفاف ما وراء العالم المادي من النوازع الملازمة للتصوف، بل هي مصاحبة للتفكير الإنساني عامة، لكن الصوفي أكثر من غيره تطمح روحه إلى اختراق هذا العالم باعتباره ظلمة كثيفة تحجب البصائر عن درك الحقائق، هذه البصائر التي جعلت في الإنسان قوة بإمكانها أن تتجاوز عالم الملك الذي هو مجال القوى الحاسة فقط، لتدرك ما وراء هذا العالم من غيوب، ولو أن تشوف الصوفية إلى العيوب النفسية (الباطنية) خير عندهم من التطلع إلى الغيوب الكونية ([28]).

وقد تقدم لنا أن بيان الإنسان يتحقق عن طريق وظيفتين أساسيتين تستندان إلى أهم قوتين من قواه الطبيعية، وهما وظيفة التبَيِّن ووظيفة التبَيِّن، ولما كان الإنسان في اعتبار الصوفية ظاهرة مناظرة لظاهرتي العالم والقرآن، فإن وظيفة التبَيِّن الإنساني لا بد أن تشتغل بما يناسب تلقاها من الظاهرتين المناظرتين له، وللصوفية في تبين هاتين الظاهرتين مسلك خاص سنحاول توضيحه.

إن جمع الإنسان للأبعاد الذاتية الثلاثة، (البعد النفسي والبعد القلبي والبعد الروحي) من جهة، ومناسبة تلك الأبعاد للمراتب الوجودية الثلاث (عالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت) من جهة ثانية لم يكن في رؤية الصوفية إلا بهدف تحقيق الغاية من الخلق، وذلك بجعل معرفة الإنسان تلك العوالم أمراً ممكن الحصول عن طريق الوسائط السببية المناسبة لمسبباتها، فتحقق الإنسان بمعرفة كل مرتبة وجودية يحصل في لحظة تحققه الذاتي بالبعد المناسب لتلك المرتبة، بل إنه تحقق معرفي واحد ينطلق من الذات ويعود إليها، فيتحقق الإنسان ببعده النفسي يتم إدراكه لعالم الملك، لأن الإنسان نسخة مصغرة لهذا العالم، ويتحققه ببعده القلبي يعقل عالم الملكوت لأن الإنسان برنامج العالم الجامع لفوائده، كما أنه يتحققه بالبعد الإلهي المتجلي في الوجودات كلها ([29]) قد يتيح له شهود عالم الجبروت، بمعنى أن تلك الأبعاد الذاتية للإنسان ليست أدوات مستقلة عن العالم الموضوعي أو ينحصر دورها في أنها وسائل لعمليات الإدراك الخارجي، ولكن معرفة تلك العوالم والوجودات مطوية في فطرة الإنسان بكيفية مسبقة بفضل التعليم الإلهي لأدم عليه السلام، وبذلك صار مجمع حقائق الأسماء التي قامت بها جميع العوالم، ولولا ذلك ما أمكن للإنسان أن يدرك شيئاً ولا أن يعرفه ([30]).

فمعرفة الإنسان إذن ليست ناتجة فقط عن التناسب الحاصل بين أبعاده الذاتية ومراتب الوجود تناسباً يتولد عنه استعداد للمعرفة بعد الجهل، ولكن تلك المعرفة كامنة في تكوينه أصلاً، ثم إنه في حياته على الأرض يستحضرها ([31]) بواسطة أسباب غالباً ما تكون ظاهرة التسلسل الحسي أو الذهني (مع غموض عمليات الإدراك والتعلم) فحقيقة المعرفة (التبَيِّن) الإنسانية، في رؤية الصوفية، هي إعداد إلهي يتمثل في الهداية والتوفيق لما كان مقدوراً لذلك الإنسان أن يعرفه في حياته، وناتجة في ظاهر الأمر عن الأسباب التي يركبها. وقد انطلق الصوفية في هذا الفهم من الآيات القرآنية التي تفيد بأن الله هو مصدر العلم الإنساني مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

(البقرة 30) و﴿وخلق الإنسان علمه البيان﴾ (الرحمن 2) و﴿وعلم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق 5) وغيرها [32]، وهو تصور لا يختلف فيه علماء الإسلام، وأهل السنة منهم خصوصاً؛ ولئن اختلف بعض المفسرين في المقصود من "الأسماء" في الآية السالفة، فجميعهم متفق على أن أصل كل علم هو الله، وأن وظيفة الإنسان أن يكسبه كأي شيء مخلوق، بل إن الإيمان والهدى والمعرفة عطاء من الله وإشهاد لبني آدم على أنفسهم قبل وجودهم على الأرض [33]، وما دور الرسل إلا التذكير بتلك المعرفة الماثرة في فطرة الإنسان ﴿فذكر إنما أنت مذكر﴾ (الغاشية 21).

وعندما اعتمد الصوفية تقسيم الوجود إلى ثلاث مراتب: وهي الملك، والملوك والجبروت (أو الحقائق الإلهية التي لم تدخل عالم التكوين)، فإنهم لم يقصدوا بهذا التقسيم إلى أن هناك ثلاثة أنواع متميزة من الموجودات، ولكنهم اعتبروا أن محل تلك الموجودات واحد وأن التراتب فيها ليس إلا من حيث أصلية المرتبة أو فرعيتها، فالأمر عندهم اعتباري، تختلف التسمية باختلاف الرؤية كما تختلف الرؤية باختلاف الترقى في المعرفة؛ فالعالم الداخل في التكوين عالم ملك ظاهر بالنسبة لمن بقي مفرقاً فيه بين الموجودات، منحجباً بها عن موجدتها، وهذا العالم نفسه عالم ملكوت باطن بالنسبة لمن بلغ "مقام الجمع" فيه وشهد النور الفائض من الجبروت، ولكن من غير أن يضمه إلى أن أصله، أما من تحقق بأصل النور، فلا يبقى العالم في حقه إلا تجلياً لأنوار الجبروت [34]. فالموضوع واحد ولكن طبقاته متعددة، ويتفاوت إدراك تلك الطبقات بتفاوت قوة المدركين، كما تتفاوت أبصار العيون في تبين شيء بعيد خلف ستر رقيق، بل إن أنوار عالم الملكوت ليست إلا أنوار القلوب المشاهدة لها، كما أن عالم الجبروت ليس غير أنوار الأرواح الحاضرة فيها؛ فما سوى الحق، عند العارفين، خيال وهمي لاحقيقة لوجوده في العالم الخارجي [35]، بمعنى أن الصوفي الواصل يعرف حقائق هذه العوالم من خلال معرفته بذاته، حينما تفيض الأنوار الإلهية من روحه على قلبه، باعتبار أن الإنسان مجلى ومجمع تلك الحقائق في سابق علم الله بالإنسان وتعليمه إياه بعد إيجاده، كما تقدم القول [36].

لذلك فإن الصوفية المسلمين يضعون أنفسهم داخل رؤيتهم الوجودية الخاصة، فيغدو لعالم الغيب حضور واقعي دائم في شعورهم، بحيث إن تعاملهم معه في كل مدارج سلوكهم مزامن لتعاملهم مع عالم الشهادة باعتبارهما وجهين يدلان على حقيقة واحدة مناظرة لحقائق الإنسان، وما على الصوفي إلا أن يفك رموز الظاهر للوصول إلى الباطن متوسلاً بالتجربة الروحية المترواحة بين ظاهر الصوفي وباطنه؛ فالأكوان الظاهرة (عالم الشهادة) عنده علامات تشير إلى حقائق باطنة فيها (أو فيه)، وعليه أن يعمل على تطهير باطنه عبر تجربة شعورية تمكنه من أن يتلقى معاني تلك الإشارات ويفهمها ويؤولها، سواء صرح بهذا التأويل أم لم يصرح؛ وكلما استغرق عالم الغيب شعور الصوفي ضعفت قيمة عالم الشهادة عنده وتأثيره فيه، إلى أن يندرج هذا العالم في عالم معنوي واحد، ذلك أن روح الصوفي العارف تغيب هذا العالم وتتغرب عنه إذ تتحقق بالحضور الإلهي الذي يصير كل موجود مستمداً وجوده من هذا الحضور، فلا يبقى للعالم من وجود أو معنى إلا ما يكون به إشارة إلى الموحد أو ما يتعلق بمراحل السلوك الأخلاقي للمتصوف القاصد إلى كمال العرفان.

ولما كان مقصد الصوفي أن يصل إلى معرفة خالق الأكوان، وكانت هذه الأكوان المحسوسة (عالم الملك) شاغلة لقواه الإدراكية في البداية، فإن على الصوفي أن يحد من ذلك الاشتغال وأن يشحذ القوى الداخلية (البعد الروحي) بتوجيهها إلى مكنون الأكوان عن طريق الأعمال التعبدية حتى

تنقذ في باطنه الأنوار التي يدرك حقائق المكونات، وهذه الرحلة من الكون إلى المكون، وهي رحلة معنوية يقوم بها الصوفي عبر ذاته، تتطلب مقاساة أعمال تخلص ظاهره من العادات، ومعالجة أحوال [37] تجرد باطنه من التعلقات، فعلى الصوفي أثناء هذه الرحلة أن ينظر في "المكونات" وهو يستند قول الله تعالى: ﴿انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ (يونس 151) ولم يقل: انظروا السموات والأرض [38]؛ ولما كانت آيات من القرآن متعددة تأمر بالسير في الأرض والنظر في المبادئ والعواقب [39]، فإن الصوفية اجتهدوا في أن تعتبر قلوبهم بباطن الأكوان، وأن لا تغتر نفوسهم بظواهرها [40]؛ ولا يتم للصوفي السير في هذا الاتجاه إلا بالعناية الإلهية التي تعينه على الحد من التعلقات النفسية، والإقبال بإخلاص الكلية على البارئ تعالى في جميع الأوقات دون توقف ولا فتور في الهمة أو توزع في التوجه، حتى تتم له المناسبة بين بعده الروحي وبين الغيب الإلهي، الذي هو «حضرة القدس وينبوع الوجود» [41]، فتعكس على صفحة ذلك البعد أنواع العلوم والمعارف التي تتنوع وتختلف باختلاف تجليات الأسماء على الموجودات.

وحينما يحصل للصوفي شهود المكون في نهاية سفره، لا يبقى له شأن مع الأكوان الحسية ولا المعنوية أيضاً، «فلربما وقفت القلوب مع الأنوار [الملكوئية] كما حجبت النفوس بكثائف الأغيار» (الملكية)، بل تغدو الأكوان عنده ظلمة لا ينيرها إلا ظهور الحق فيها بحيث لا يراها إلا به وبعده، بعد أن كان يراها قبله حين كان يعوزه وجود الأنوار، إذ كان يستدل على المؤثر بالآثار مثل عامة النظائر [42]، ولكن بعد حصول العرفان ينعكس الاستدلال المعروف بالمخلوق على الخالق فيصبح الخالق هو الدليل على كل ماسواه عند العارف الذي يتساءل عند الوجد بعد الفقد: «متى غاب حتى يُستدل عليه؟ ومتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه؟». إن الاستدلال بالمخلوق على الخالق عند الصوفي لا يوصل إلى المعرفة الحق، إنه استدلال لا يدل إلا على عدم الوصول إلى العلم بالله يقيناً؛ فكيف يدل عليه شيء وهو الذي أظهر كل دليل؟ بل إن الأكوان لا تثبت إلا بإثباته، وهي مضمحلة بظهور صفاته، كما هي ممحوة بأحدية ذاته، فر غرو أن يصيح العارف بالله منتشياً من فيض وجوده، «شتان بين من يستدل به وبين من يستدل عليه» [43]. وبعد أن يثبت الصوفي الأكوان بالمكون، لا يبقى له إلا أن ينظر في أحكامه فيها وحكمه، ويؤدي حقوق الخالق عليه فيها، ويتأدب بأوصافه تعالى وأفعاله مع المخلوقات لعلمه أن علم تلك الأوصاف والأفعال وهب إلهي يلزمه الشكر عليه للاستزاده منه، وهي عملية جدلية تصحب الصوفي إلى منتهى أمره.

ولم يكن قصد الصوفية من سلوكهم معرفة حقائق الأكوان وأسرارها، ولكن مجاهداتهم كانت دوماً من أجل الحصول على رضا الله والاطمئنان إليه، وقد علموا أن ذلك لا يتم إلا بمزيد التقرب إليه، وأثناء هذا التقرب يجدون مزيد يقين، فيزيدهم معرفة يزدادون بها مجاهدة وتأدباً. وأثناء السير تهب على قلوبهم معارف تتعلق أحياناً بظاهر الأكوان (عالم الملك) وأحياناً بباطنها (عالم الملكوت)، وقد ضمنها بعضهم كتبه أو خصها بتأليف مستقل، بحيث إننا نجد في بعضها وصفاً دقيقاً للعوالم التي هي خارج المجموعة الشمسية ولأصل هذه المجموعة، (بما يتفق مع نظرية الكتلة الواحدة)، وبدء تكوين أجرامها ومخلوقاتهما وموقع الأرض منها وقوانينها الطبيعية من حركة وكسوف وخسوف وأمطار، إلى غير ذلك من المشاهدات التي يُستشهد لها أحياناً بنصوص النقل من قرآن وأثر، وأحياناً أخرى بأدلة العقل والخيال والاحتمال والجدل، وقد يرفق ذلك برسوم

لأشكال الموجودات الكونية ومكوناتها [1]؛ ومما يستغرب له أن كثيراً من المعلومات والمصوّرات تضارع ما اكتشفه العلم الحديث مؤخراً.

غير أن الصوفية في معراجهم الروحي اعتبروا أن انكشاف هذه المعلومات الكونية، الظاهرة منها والباطنة، من قبيل المواهب والأفضال الإلهية للتثبيت والتشجيع على المسير، وأنها غير مقصودة لذاتها، وقد تكون في ذات الوقت اختباراً للسالك ومزلقاً من مزالق الطريق حينما يعتد بها ويقف عندها معتقداً أنها المرحلة النهائية المقصودة، فتقلب فتنة قاطعة عن السلوك، ويعبر ابن عطاء الله عن ذلك بقوله: «ربما وقفت القلوب مع الأنوار، كما حجبت النفوس بكتائف الأغيار» [2]، وقد يصلح لتصوير خطر هذه المفاوز على المتصوف ما وقع للشيخ أحمد بن عليوة مثلاً مع الواردات الكونية التي كانت تهجم على قلبه وتلاحق أفكاره، إذ تخوف منها وأخذ يحاول إبعادها وعدم الاعتماد على مقتضاها، وعندما استحكمت من فؤاده علم أنه مقصروا اعتقد أنه أصبح أسير تلك المعارف، فشكا الأمر أخيراً إلى شيخه الذي أشار عليه بأن يكتبها ليتخلص منها [3]. لذلك نجد الصوفية يحذرون المريدين من التوقف في تلك المراحل مذكرين بقول الله: ﴿وَأَن إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم 42)، كما يحذرون من الاكتفاء بمثل تلك الكرامات والاعتزاز بها « فربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة» كما قال الإسكندري [44]، فالاستقامة عندهم خير من ألف كرامة، كما أن التشوف إلى العيوب النفسية خير من التطلع إلى الغيوب الكونية، كما أشرنا سابقاً.

2.2 - التبيين الصوفي للقرآن

1.2.2- من الكلام إلى المتكلم

على الرغم من أن الأولوية في معالجة النصوص تعطى لمبادرة القارئ (المتلقي) باعتباره المعيار الوحيد لتحديد النص، فإن إشكالية التأويل الكلاسيكية تبقى قائمة في اختلاف الاتجاهات بين وصف لقصد القارئ وبحث عن قصد النص في استقلال عن كاتبه [45]، وإذا لم يكن لمتحري الفهم الصحيح، في نصوص الابداع البشري، بدّ من أن يختار البحث عن قصد النص (الموضوعي) أو البحث عن قصد المؤلف (الذاتي) والمزج بينهما (على أن يبدأ بأحدهما قبل الآخر)، فإن الصوفي الساعي للمعرف الإلهية لا يجد هذا الإشكال أمام النص القرآني لأنه يمثل عنده كلام الله، وليس كأى كلام ينفصل فيه الكلام عن المتكلم، فيتوقف هذا تاريخياً ويتطور ذاك، بل إن كلام الله، عند هذا الصوفي، صفة له قديمة أبدية، هي نفس ذاته لا تنفصل عنه، فهو تعالى لم يزل متكلماً بما أسماه "القرآن" ولا يزال، ومن ثم يتوحد عند الصوفي السني الكلام والمتكلم فلا يتعدد البحث لديه، وإنما يسعى في تجربته إلى تعميق التلقي الذاتي للكلام الإلهي عن طريق إيمان التلاوة المتدبرة على أنها وسيلة التقرب إلى المتكلم بالإنصات والفهم عنه. وإذا كان المتحاشون لسوء الفهم في النصوص البشرية يطالبون قارئها الذي يروم تفسيرها بأن يتباعد عن ذاته وأنه ويحل نفسه مكان المؤلف وتجربته، وحين يدركون استحالة الأمر يضيفون شرط الطاقة التنبؤية للقارئ [46]، فإن الصوفي المتدبر لكلام الله يجد في قلبه "حسن الفهم" الذي يتزايد بازدياد تدبره، لأنه يقرأ نصاً غريباً عنه لا يعرف عن كاتبه شيئاً، ولكنه يسعى جاهداً للتوحد بمضامين القرآن الكريم والتأدب بأدابه وتمثل معانيه، وهو يعي أنه كلما تخلق بالقرآن ازداد قرباً من مولاه وفهما عنه، وبازدياد القرب والفهم يزداد أدباً وتخلقاً، ومن ثم فإن التجربة الصوفية التي يقع فيها تفاعل جدلي بين العمل

والمعرفة (الخلق والذوق) إنما تنطلق من القرآن وتنتهي إليه، تنطلق من الاستماع إليه على أنه كلام إلهي من وراء الحجاب، فيجاهد الصوفي نفسه للتخلص من حجبها حتى ينتهي إلى سماع المتكلم وشهوده بعد انكشاف الحجب، وإذاك يخاطب المتكلم سبحانه عبده بما شاء من معاني القرآن ولطائفه كيف شاء. وقد يدعو داعي اليوح أو الإرشاد هذا العبد إلى أن يشير إلى تلك المعاني واللطائف، فيكون التأويل ويتكون الخطاب بما تقتضيه عبارة المحيط المتداولة، وذلك من أجل أن يصل العارف الشهادة بالغيب أو يصف للمريد مراحل الطريق، طريق السلوك وآدابه.

2.2.2- مراتب الخطاب القرآني

من أسس العقيدة الإسلامية - كما في كل الديانات السماوية - الإيمان بوجود عالمين: عالم مرئي (عالم الشهادة) وعالم خفي (عالم الغيب)، أو عالم ظاهر وعالم باطن؛ ومع أن كثيراً من النصوص القرآنية والحديثية تؤكد على وجوب الإيمان بالغيب من أجل استكمال العقيدة، كما تبين طرق العمل بمقتضيات هذا الإيمان لتحقيق التوازن بين ظاهر الإنسان وباطنه، فإن أغلب الناس تحت حكم طبائعهم وعاداتهم يغفلون الوصل بين العالمين في المعيش اليومي، كأن الغيب غير حاضر في الشهادة أو كأنه مؤجل لما بعد الموت مع أنهم يستحضرونه قسراً في بعض الحالات الطارئة. ولما كان كتاب الإسلام شاملاً لعقائده وشرائعه، فلا بد أن تتضمن نصوصه الظاهر والباطن، لا من حيث المنطوق فقط ولكن من حيث المفهوم كذلك، كما يتضمن كل من ظاهر القرآن وباطنه مراتب مختلفة تقتضيها طبيعة المضامين كما تقتضيها المواضيع المحال عليها وتفاوت مخاطبين واختلافهم زماناً ومكاناً، علماً بلا محدودية الامتداد الزماني والجغرافي للخطاب القرآني، كما تؤكد نصوصه وعقائده الدين الإسلامي، وقد ساق علماء القرآن والأصول تفسيرات كثيرة للحديث النبوي الذي يذكر فيه "باطن" القرآن و "الحد" و "المطلع"، ويمكن إجمالها في أن المقصود من الباطن العظة أو العمل أو السر الذي هو مراد الله في الخطاب؛ أما الحد والمطلع فيدور تأويلهما حول منتهى المراد من المعنى أو المستحق من الجزاء على العمل. ثم إنهم نصوا جميعاً على أن سبيل تحصيل المقاصد الباطنية للقرآن إنما هو تدبره، كما أن من أعرض عن مقاصد القرآن لا يقع منه التدبر، لاقتصاره على ظاهر العبارة وعدم فهم «مراد الله من خطابه وهو باطنه» [47].

فلا يثبت الفقه الحقيقي إذن إلا بتحصيل المقاصد، كما أن هذا التحصيل لا يتم إلا بتدبر القرآن، والتدبر ليس عملاً تأملياً في إحالات الألفاظ وبلاغات الجمل فقط، وإنما هو اشتغال تعبدي ظاهري وباطني لا ينفك عن الأعمال التعبدية الأخرى التي هي تطبيق لنصوص القرآن نفسه، كما سنوضح ذلك في مبحث "التبيين الاشاري".

وإذا ما كانت التوجهات المختلفة "الجمالية التلقي" و "الهيرمنوطيقا" والنظريات السيمائية "للقارئ المثالي" أو النموذجي تركز على وظيفة البناء والهدم للنص من أجل «تحقيق النص كما هو»، وكان اشتغال نص معين يتضح بأخذنا الدور الذي يقوم به المتلقي في فهم هذا النص وتحيينه (actualisation) بعين الاعتبار، وكذا الصورة التي تتوقع بها مشاركة النص نفسه. [48]، فإن التلقي السليم الذي يتطلبه تدبر القرآن، أو على الأصح يتطلبه القرآن من متدبره، يفرض على المتلقي تجرداً كبيراً من حمولاته الفكرية، وهي وظيفة هدم وبناء تتوجه إلى القارئ قبل أن تتوجه إلى النص، وهذا ما يتسق وقوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد 24)؛ فلا يمكن للذات التي تتلقى عبارات القرآن وهي على حالها التي تشكلت بها في المجتمع دون أن تفكر في محاولة التغير الذاتي للارتقاء إلى تلق أوسع وأعمق لآيات القرآنية، لا يمكن لهذا الذات

المكتفية بمخزوناتا الثقافية والمتشكلة بها إلا أن يصطبغ فهمها للنص القرآني بألوان تلك المخزونات المسبقة، دون أن تنفذ إلى المقاصد الحقيقية للنصوص حتى وإن استعانت بالإحالات التاريخية والمأثورات المروية، ناهيك عن الإدراك الجمالي للنص، وذلك لأمر بسيط وواضح وهو أن النص القرآني يقدم نفسه بنفسه للمتلقي، فهو منذ أوائل الكتاب يحدد طبيعته وقيمه ومقصده، ويفرض الشروط الوجدانية والعملية على المتلقي الذي يروم التحقق بذلك المقصد القرآني ([49])، فطبيعة القرآن أنه "كتاب" ومن معاني الكتاب: "الإلزام"؛ وقيمه أنه حق "لا ريب فيه"؛ ومقصده هو أنه "هدى"، ولا يتحصل هذا المقصد إلا "للمتقين" وهو الوصف الذي يشترطه القرآن في المتلقي حتى يصح له التدبر ويسلم له الفهم. ثم إن القرآن يحدد وسائل تحقيق هذا الوصف وهي نوعان: وجدانية وعملية، وبينهما تكامل وتفاعل. فالوسيلة الوجدانية هي الإيمان بالغيب إيماناً مساوياً للإيمان بعالم الشهادة، بحيث إنه يستحضرهما معاً باستمرار على أنهما واقعان ذاتياً وموضوعياً، ويزداد هذا الإيمان بوسائل عملية أهمها الصلاة والإنفاق؛ والوظيفة الكبرى للصلاة ربط صلة حقيقية دائمة بالله وهو الغيب الأعظم؛ ومن غايات الإنفاق التخلص من الاستلاب المادي المتجسد في استحواذ عالم الشهادة (المادة) على فكر الإنسان وآماله، وشحن غريزة حب التملك التي هي نواة كثير من الأمراض النفسية والشرور الاجتماعية كالغيرة والحسد والحقد وغيرها، ولا يتم التخلص من هذا الاستلاب إلا بممارسة الإنفاق عملياً، ولهذه الممارسة أساس إيماني وهو أن المال عطاء من الله ﴿مما رزقناهم﴾، كما أن لها وجهاً إنسانياً يتمثل في التكافل وتعميم النفع المادي. وكل هذه الأوصاف تتكامل وتتفاعل عند المتدبر لتحقيق الاستهداء بالقرآن استهداء لا توقف فيه ما دامت شروطه قائمة، وهذا عين الفهم المتنامي للنص القرآني أو هو التحقق به.

ورؤية الصوفية للشريعة الإسلامية لا تنفك عن الرؤية السابقة، فالشريعة عندهم ظاهر وباطن باعتبار أنها "علم" والعلم متى كان في القلب فهو باطن فيه، فإذا ظهر على اللسان فهو علم ظاهر. فالشريعة علمان، علم أولي عام (ظاهر) رواية ودراية، يدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة (أعمال الجوارح وأعمال القلوب)، أما العلم الثاني فهو من نتائج إقامة تلك الأعمال والإخلاص فيها، وهو ما يدعونه "علم الباطن"، ومن خصائصه أن يحفز إلى مزيد من العمل ومزيد من الإخلاص لتصحيح مقاصد العمل والإخلاص عبر تحول وجداني مستمر منتهاه التحقق بالمعرفة الإلهية والتوحيد الخالص، وعلى ذلك كان علم الباطن عند الصوفية من قبيل الاستنباط ولكنه استنباط عملي خلقي لا استنباط تأملي فقط ([50]).

ولما كان أساس الشريعة الإسلامية هو القرآن، فإن اعتقاد الصوفية الذي انبنى عليه سلوكهم الخلقي والمعرفي داخل هذه الشريعة هو أن لهذا النص ظاهراً وباطناً وكلاهما مراد في الخطاب، غير أن فهمه يختلف باختلاف درجات المتلقين في تعمق معانيه، وهم في ذات الوقت يعتقدون أن القرآن، كلام الله القديم حقيقة غير مخلوق، وأنه غير حال في الألسنة المذكور بها ولا في الصدور المحفوظ فيها ([51]) وهي عقيدة أهل السنة عموماً.

وقد بنى الصوفية قولهم بأن للقرآن ظاهراً وباطناً على المفهوم من بعض النصوص القرآنية نفسها مثل قول الله تعالى: (ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) (النساء 83) وغيره ([52]).

كما بنوه على أساسين هما: أساس الرواية وأساس الدراية.

أ - أساس الرواية وقوامه كما يلي:

- بعض الأحاديث النبوية في هذا الشأن مثل «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» وكذلك، «القرآن ذلول ذو وجوه محتملة، فاحملوه على أحسن وجوهه» ([53]).

- أقوال بعض الصحابة في القرآن مما يشير إلى أن فيه معاني لا يدركها عامة الناس، كقول علي بن أبي طالب عندما سئل: هل عندكم من رسول الله صلى عليه وسلم ما ليس في القرآن؟ فقال «لا، إلا أن يؤتي الله عز وجل عبداً فهما في كتابه» وقول عبد الله بن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن» ([54]).

- تفاوت الفهم المأثور عن بعض الصحابة من مثل ما فهم عبد الله بن عباس في سورة النصر، حين نزلت، من معنى خفي غير ظاهر في عبارات السورة لم يدركه سائر الصحابة، غير عمر بن الخطاب، وهذا المعنى الباطن هو نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم ([55]).

ب - أساس الدراية: وهي عند الصوفية نظرية وعملية، ومنها ما يلي:

- إذا كانت حقيقة القرآن هي أنه كلام إلهي أزلي، فهو ليس حالاً في شيء لأن كلامه صفته (ويستحيل في حق الصفات ما يستحيل في حق الذات) ([56]). وليست الأصوات والحروف إلا رموزاً لغوية مكتسبة دلت بالاصطلاح على معان مكتسبة بتعلم اللسان، ويفهم منها القارئ ما تعلمه واستعمله بواسطة التداول اللغوي، وليس بالضرورة هو مراد الله من كلامه، ومن ثم كان لا بد من التفاوت في فهم القرآن الذي هو كلام الله بحسب درجة التحقق بصفات المتكلم، هذا التحقق الذي يقرب المتحقق من فهم "الكلام النفسي" (باصطلاح الأشاعرة) من وراء الخطاب اللغوي للنص القرآني، لذلك نجد أن الصوفية في هذا الموضوع كثيراً ما صنفا درجات القرب والفهم في القرآن بحسب الاستجابة له والعمل بما فيه ([57]).

- التجربة الصوفية لأوامر القرآن ونواهيه وآدابه، وهي تقتضي منهم مكابدة مستمرة لتلك الأعمال من جهة، ومراقبة ذاتية شديدة للتحقق بالإخلاص الكامل فيها ثم التخلص من الشعور بالقيام بتلك الأعمال ومن الإخلاص فيها ومن انتظار الجزاء على ذلك، تحقيقاً لدوام الافتقار إلى الفضل الإلهي والشكر عليه وعدم الاعتزاز بشيء أو الاتكال عليه في معاملة واهب كل شيء، فلا يبقى للصوفي إلا دوام العمل والاجتهاد فيه شكراً فقط. وهذا النوع من الرياضة الحسية والنفسية (التي هي عمل وتخل نفسي عن العمل بنسيانه كلية) هو الكفيل بتحقيق الصفاء القلبي الذي عليه مدار فهم القرآن عند الصوفية، باعتبار أن الاعتزاز بالعمل يحجب عن الفهم بله المخالفات الشرعية التي تطمس بصيرة القلب ([58]).

ولما كان سلوك الصوفية نحو فهم حقائق القرآن متدرجاً من الظاهر إلى الباطن، فإن درجات المعاني القرآنية عندهم مترابطة يسلم بعضها إلى بعض، ومتداخلة يحتوي بعضها بعضاً، ومنفتحة إلى ما لا حد له من الحقائق التي لا تخلق ولا تنفد.

ولئن كان الشطر الأول من الأثر المعتمد عند الصوفية في "استبطان" القرآن مجملاً وهو «ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن»، فإن الشطر الثاني منه مفصل وهو أن «لكل حرف حدّاً ولكل حد مطلعاً» ([59])، وتفسير ذلك عندهم يدور حول ما يلي:

* - أن الظاهر هو لفظ القرآن أو تلاوته أو صور القصص التي ضربت مثلاً.

*- أن الباطن هو العمل بالقرآن أو تدبره أو فهمه أو تأويله فقهاً من الله.

*- أن الحد هو أحكامه أو منتهى فهمه.

*- أن المطلع هو فهم مقاصد الكلام وإشراف القلب على شهود المتكلم، فهماً وإشرافاً لا نهاية لهما لأن المتكلم لا نهاية له ولا لمقاصده، وهذا التفسير موافق لتفسير ابن مسعود للمطلع بأنه المعنى الذي يكتشفه كل جيل ويعمل به ([60]).

3.2.2- إشارية القرآن

نجد فيما نسبته أبو عبد الرحمن السلمي في حقائق التفسير إلى الإمام جعفر الصادق تأويلاً مبنيّاً على تفاوت الخطاب القرآني، حيث يجعله أربع مراتب هي: عبارات وإشارات ولطائف وحقائق ([61]). وهي مراتب خطابية متفاوتة بحسب درجات المتلقين للقرآن أو هي مدارج المتلقي الواحد أثناء معراج الروحي في معاني الكتاب، ويمكن أن نشاكل بين هذا التقسيم وبين التقسيم السابق المأخوذ من الحديث النبوي، فيكون الظاهر هو العبارات والباطن هو الإشارات والحد هو اللطائف والمطلع هو الحقائق، فهذه الثنائيات متدرجة من الظهور في العبارة، وهو معناها المعجمي أو الاصطلاحي في الشرع الإسلامي، إلى الحقائق الخفية التي لا يعلمها إلا الأنبياء، وذلك عبر مرتبة الإشارة التي تراد من العبارة ولايستفيد منها إلا فئة خاصة، كما أن الإشارة تشير بدورها إلى ألطف منها لاتدركه إلا فئة أخص من السابقة، وعلى ذلك فإن حروف القرآن وجمله تغدو عند الصوفي، فضلاً عن دلالاتها الظاهرة، إشارات تتفاوت في تجليها وخفائها بحسب مقامات السلوك. ومع أن بعض الصوفية دقق في الاصطلاح فاعتبر الإشارة أرق من العبارة والرمز (للطيفة) أرق من الإشارة ([2])، إلا أن كثيراً منهم عبر عن الرمز بالإشارة أو عن هذه بالرمز أو اللطيفة، ولعل ذلك راجع إلى أن ما كان إشارة عند البعض اعتبر رمزاً عند البعض الآخر، لأن المراتب متفاوتة بتفاوت المقامات المعرفية كما سبق القول. ولكن الصوفية عموماً استعملوا في الغالب اسم "الإشارة" للدلالة على كل المراتب التي تنكشف لهم من العبارة القرآنية، كما استعملوه لكل العلامات الكونية والبشرية التي تحيل على معنى في نفوسهم أو تثير ذلك المعنى. ومن ثم كان السلوك الصوفي مبنيّاً على أساس التبيين الإشاري لكل ما يحيط بالصوفي، ومن ضمن ذلك آيات القرآن التي يلزم تلاوتها. ويستخلص من تفريق الصوفية بين المراتب الإشارية في القرآن أن الإشارات هي التي يفهمونها من أكثر عبارات القرآن وخصوصاً القصص والأمثال. وأن اللطائف (الرموز) تخص الأسماء الإلهية والأحرف المقطعة وفواتح السور، أما الحقائق فتخص المتشابه.

وليست هذه الإشارية القرآنية عند الصوفية ترفاً تأملياً، وإنما هي وظيفة مقصدية تدل المتدبر بكليته للقرآن على طريق السلوك الذي يتبعه، فهي علامات خاصة بالنسبة للسالك يقف منها على المقصد الخاص بالمرحلة التي وصلها بعد العمل بالأحكام والآداب السابقة عليها التي كان يفهمها من نفس العبارة، وبعد إقامة هذا المقصد الجديد قد يدرك مقاصد أخرى عرفانية (خلقية ومعرفية) في تدبره الجديد، وهكذا كلما أثار آيات القرآن ومعانيه في وجدانه. ومن ثم فإن الصوفية يعتبرون إشارات القرآن من قبيل الحقيقة كما اسلفنا، غير أنها ليست الحقيقة التي تقابل المجاز، وإنما هي حقيقة شعورية خاصة يجدها السالك المتلقي للقرآن في قلبه تلهمه معنى جديداً أو تأمره بعمل أو أدب كان خافياً عنه فيزداد بذلك المعنى عملاً وأدباً.

فمقاصد عبارات القرآن ظاهرة للعموم بأحكامها وأخبارها ووعداها ووعيدها وهي ما يسميه الشاطبي "الدلالة على المعنى الأصلي" ([62])، وإلى جانب ذلك يوجد في هذا المستوى الظاهر نوع من الإشارية إذ إنه لا يوقف في القرآن عند أسباب النزول المخصصة للأحكام أو عند نفس القصص والأمثال، وإنما يتجاوز من خصوص السبب إلى المفهوم من عموم الصيغة عند أكثر العلماء ([63])، وهذا التعميم في آيات الأحكام والاتعاظ يعد توسيعاً أفقياً ضرورياً لحاكمية القرآن ومقاصده الحكيمة حتى تشمل الحالات المماثلة، فتعم الآفاق والأنفس والأزمان التي لم تشهد مناسبات النزول. وإلى جانب هذا التوسيع الأفقي للأحكام المبنية على المعنى الأصلي لآيات القرآن، فإن هناك تعميقاً مقصدياً ينافي "بالمعنى التبعي" (كما يسميه بذلك الشاطبي)، فهو وإن لم تثبت له دلالة على حكم شرعي زائد على المعنى الأصلي (ترجيحاً)، إلا أنه يبقى خادماً لهذا المعنى بما يحمله من إشارات إلى آداب شرعية وأخلاق سنية تجعل للمعنى التبعي (أو المقصد الإشاري) «اعتباراً في الشريعة» كما يقول الشاطبي أيضاً، وذلك مثل النداء في رسم القرآن، فهو حين يكون من الله تعالى للعباد فإنه يأتي بحرف النداء المقتضي للبعد ثابتاً غير محذوف مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿يَا عِبَادِي﴾ وحين يكون من العباد إلى الله تعالى فإنه يأتي «من غير حرف نداء ثابت» فيستفاد من هذا المعنى (الإشارة) المقاصد الآتية:

1- من الجانب الإلهي: التنبيه بالنداء لمن شأنه الإعراض والعقلة والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وكونه منزهاً عن مدانة العباد.

2- من جانب العبد: استشعار القرب بترك حرف النداء، والطلب والرغبة فيما يصلح شأنه. وقد أتى هذا النداء من العبد بلفظ "الرب" غالباً تعليماً من الله لما يقتضيه الحال لأن «الرب في اللغة هو القائم بما يصلح المربوب» ([64]). وعموماً فإن هذا النوع من المقاصد في القرآن يوصل إليه التدبر الفكري والتأمل في نصوص الآيات وهو مستوى أعلى من مجرد الدلالات اللفظية على كل حال.

أما مقاصد الإشارات القرآنية عند الصوفية فهي مترتبة على العمل أولاً بمقاصد العبارات على أنها وسائل فقط وليست غايات، بحيث إذا تحقق السالك بهذه المقاصد كانت له مراقبة إلى مقاصد الإشارات التي تصبح بدورها مراقبة إلى مقاصد أدق سموها "اللطائف" (يسمى القشيري تفسيره الإشاري للقرآن: لطائف الإشارات) وهي غير متناهية. وكمال المقصد الإشاري عند الصوفية هو الجمع بين القصد الظاهر والقصد الباطن، بل إن "الاعتبار" بالإشارة هو "العبور" من الظاهر إلى الباطن، فهم يتمثلون أوامر النصوص ظاهراً وباطناً لأن الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه. ([65])

وللمقاصد الإشارية في القرآن عند الصوفية وجهان: وجه عملي (وظيفة تخلقية) ووجه معرفي (وظيفة تحققية)، وهما متكاملان ومتفاعلان على أساس القانون الإلهي الذي يأخذون به كما هو في الآية القرآنية: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة 282)، فعلى أساس هذين الوجهين تقوم الوظيفة التبيينية عندهم، تلك الوظيفة التي تلخص السلوك الصوفي الإسلامي في كونه "علماً إشارياً" يقوم على تبين مقاصد إشارات القرآن (وإشارات الأكوان) و"تعليماً إشارياً" يقوم بتبيان تلك المقاصد بواسطة الإشارة كذلك. ولنمض الآن إلى عرض آليات التجربة الروحية التي هي التفاعل المولد لإشارية الخطاب الصوفي المستنبط من التخلق بآداب القرآن والتذوق لمقاصد إشاراته، وقبل ذلك نتعرض بإيجاز إلى مفهوم الإشارة.

4.2.2 - إشارية التصوف

قال الروذباري: «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي» [66]. من المعلوم أن الصوفية اعتبروا فن سلوكهم "علماً" قبل أن يصنفه ابن خلدون ضمن «علوم الشريعة الحادثة في الملة» [67] بزم طويل، وقد أطلقوا عليه من جملة الأسماء الكثيرة "علم الإشارة" [68].

ومفهوم "الإشارة" يعتبر عند القوم آلية من أهم آليات السلوك، فهي لغة مقام معين من مقامات العرفان قد يعد مرادفاً لمقام "الحكمة" وربما مجاوزاً لها [69]. ومقام الإشارة عموماً ثمرة للعمل بالعلم على اعتبار أن علوم الصوفية علوم أحوال وأن نهاية هذه العلوم هو علم الإشارة. غير أن هذا العلم، ليس هو نهاية الترقى الصوفي، ذلك أن الإشارة تنعدم عندهم في مقام المعرفة الكاملة [70]؛ لكن التربية الصوفية باعتبارها تعلماً وتعليماً تقتضي اتخاذ الإشارة معبراً إلى ذلك المقام في الاتجاهين معاً: فالمرید المتصوف يتعلم من الإشارة سالكاً وهو يعتبرها صادرة إليه من الحق [71] بوسائط الخلق في كل المظاهر، كما أن الشيخ المربي يعلم بالإشارة مُسلِكاً بعد أن اكتملت أدواته الإشارية المناسبة لكل مرید.

ولما كان مصدر الإشارة العرفانية عند الصوفية هو القرآن (الذي يعتبرونه الكتاب الجامع، والمفسر لإشارات الأكوان والإنسان والموصل إلى المعرفة الإلهية)، فلا غرو أن يقوم السلوك الصوفي على تبين مقاصد الإشارات القرآنية من أجل الاتصاف بمضامينها ثم انتهاز هذه الإشارية بقصد التخليق. وعلى ذلك كان للإشارية الصوفية وجهان: وجه تلقٍّ ووجه تأويل أو هما وظيفتان: وظيفة تبين للإشارة ووظيفة تبين بالإشارة.

3.2 - التبين الإشاري (التجربة الصوفية)

لما كانت غاية التجربة الروحية عند الصوفية هي التحقق بمعاني القرآن الكريم ومقاصده على أكمل وجه ممكن، فإنهم اتخذوا لذلك وسائل عملية مستمدة من أحكام القرآن نفسه وآدابه، وتُجمل هذه الوسائل عندهم في "السلوك" أو "الطريق". وسنحاول أن نرسم أبرز معالم هذه الطريق الصوفي الموصلة إلى "التحقق" المراد.

إن طريق التحقق بالقرآن يتخذ عند القوم مسلكاً جدلياً (ديالكتيكياً) يعتمد محورين نسمي أحدهما "التأول" ونسمي الآخر "التحول"؛ فالمحور الأول يعني التطبيق العملي الظاهر لأوامر الشرع القرآني (وهذا معنى التأول أيضاً في تراث الشرع الإسلامي) [72]. أما المحور الثاني فهو ناتج عن الأول، ونعني به ما يحصل للسالك في طريق التصوف من معرفة مستفادة من ذلك التطبيق لمقاصد القرآن، وهذه المعرفة تسمى عند الصوفية "ذوقاً" حيث إن باطن الصوفي السالك يتحول باستمرار عبر "الأحوال" و "المقامات" في اتجاه "التحقق" فالتحول إذن هو الحال المصاحب للتأول، وباستمرار التفاعل الجدلي بين التأول والتحول (أو التخلق والتذوق) يزداد السالك من ربه قرباً ولكلامه فهماً.

ولأجل أن يشتغل محور التأول لدى الصوفية في اتجاه التحول السليم فإنهم اشترطوا على "مرید" التحقق أن يتلمذ على "شيخ مربٍ" عارف بمسالك الطريق خبير بأدواء النفوس وأدويتها الروحية، ليقى المرید من مهالك الطريق وآفات السير، ويعرفه المعالم والآداب الموصلة إلى الحق [73].

ويعتبر شرط صحبة الشيخ المربي محوراً أساسياً في طريق السلوك، ولنسمّ هذا المحور (الثالث) "التوسل" (اقتباساً منهم) بمعنى اتخاذ الوسيلة في التربية الروحية. وفيما يلي نتناول كل محور من هذه المحاور ببعض التوضيح:

2-1-3 - التأول

اتخذ الصوفية مبدأ سلوكهم وزاد سفرهم إقامة فروض الشرع أولاً ثم التقرب إلى الله بالإكثار من النوافل وخصوصاً ذكره تعالى وتلاوة القرآن، وعلى هذا يتمثل التأول الصوفي في مظهرين تعبديين هما، العمل بالأركان (الفروض) والذكر باللسان (النوافل).

أ - العمل بالأركان

لعل من أشد الهواجس على قلوب السالكين منذ بداياتهم مجاهدة النفس في تطبيق أحكام القرآن وحفظ حدوده، ولعل أهم مقومات التصوف الإسلامي هي محاسبة النفس بعرض الأعمال الظاهرة والباطنة على شريعة القرآن وآدابه [74]. ومن ثم فقد اعتبروا القرآن مسعداً لا شفيعاً مآلاً لمن عمل به كما هو، ولا عناً حالاً متبرئاً مآلاً ممن ضيعه، فنجدهم يتعجبون كل العجب ممن علم وصدق بما في القرآن ثم خالفه، ويعتبرونه محارباً لله وإن آمن به وتلا كلامه وحفظ حروفه، ويخشون عليه فوات الأجر ونقص الثواب، فعندهم أن الاستقامة التي هي من كمال التقوى لا تتم إلا بحمل النفس على أخلاق القرآن والسنة [75]، وهي أخلاق كثيرة لا حصر لها كملاً ولا كيفاً، ولكن الصوفي الحق من جاهد نفسه وطالبها بكل ماتطبيق وأحياناً بأكثر مما تطيق من أجل تحقيق التخلق، ويكفي أن نمثل لذلك بفهم السراج الطوسي للآية القرآنية ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (التغابن 16) بأنها تشديد لا توسيع كما فهمها أكثر الناس، ومعناها عنده راجع إلى قوله تعالى: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ (آل عمران 102)، وهو يقول في ذلك: «لأنك لو صليت ألف ركعة واستطعت أن تصلي ركعة أخرى فأخرت ذلك إلى وقت آخر فقد تركت استطاعتك» [76]. ويمكن تلخيص العمل بالأركان عند الصوفية في الأصول الآتية:

- المسارعة إلى جميع أنواع البر والطاعات الفردية الخاصة.

- المبادرة إلى كل ألوان البذل والمساعدة والإيثار.

- ترك الدنيا وما يشغل منها عن الله زهداً والاكتفاء بالقليل الضروري [77].

ب - الذكر باللسان

يقصد بالذكر في التربية الصوفية استحضار الله في شعور الذاكر على الدوام وعدم نسيانه طرفة عين، ولكي ينمو هذا الاستحضار حتى يستولي على كل مشاعر المريد ووجدانه، فإنه يلتزم الإكثار من ذكر الله بالصيغ القولية التي يختارها له شيخه من النصوص الشرعية حسماً يناسب حاله الخاص، وأعم صيغة وأغلبها مما يلقيه المشايخ من ذكر السلوك كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» لما ورد في الخبر من فضلها وأفضليتها.

ومعلوم أن مفهوم ذكر الله في الإسلام يعم القرآن وسائر العبادات، ولكن تخصيص الذكر ينصرف إلى ترديد دعاء الله بأسمائه الحسنى وتسبيحه بالصيغ الواردة في القرآن والسنة، وكذلك ترديد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه قربات أمر بها القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلاً﴾ (الأحزاب 42) كما رغبت

فيها الأحاديث النبوية من مثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام «ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم؟ ذكر الله» ([78]).

وقد أعتمد كل مشايخ التربية الصوفية على إيمان المريدين الذكر حتى «يسلكوا» عبر مقامات الأخلاق والمعرفة، واعتبروه أصلاً لكل الأعمال الظاهرة والأذواق الباطنة وأساساً لكل السبل الموصلة إلى الله، لأنه الوسيلة الفعالة لإزالة ما ران على القلوب من آثار الآثام، ولشفاء الأمراض الباطنية التي تمنع من تنزل الأنوار الإلهية في قلب الإنسان، هذه الأنوار التي تهدي إلى الفهم في كتاب الله.

ولما كان مقصد الصوفية الأسمى هو الوصول إلى معرفة "الذات العلية" ([79]) وكان أقرب مظان هذه المعرفة هو خطاب الله للناس وحبله الممدود إليهم، فقد جعلوا تلاوته ديدنهم ووردهم، ولكونه الكتاب «المتعبد بتلاوته» ([80])، فقد عدّوا مجرد قراءته أو الاستماع إليه مؤهلاً للرحمة الإلهية قبل العمل به، وهذا الاعتبار جعلهم يتنافسون في تقصير دورات ختمه المتوالية دون انقطاع، فاستحب أبو طالب المكي مثلاً «للمريد أن يختم القرآن في كل أسبوع ختمتين» ([81])؛ أما المقتدى به في التصوف فمما يشترطون فيه حفظ كتاب الله تعالى ([82])؛ ونجد أن بعض الصوفية ([83]) اهتم بتصنيف قراء القرآن من حيث العمل به، فقسمهم إلى دارسين وحفظة، ولكل صنف أنواع ثلاثة نبيهم كما يلي:

- دارسو القرآن لاستخراج ظاهر أحكامه، وهم ثلاثة أنواع:

• "مكثرون" وهم العلماء العاملون لله.

• "مقلون" وهم العلماء العاملون قصد الثواب.

• العلماء غير العاملين.

- حفظة القرآن المعلمون له، وهم ثلاثة أنواع:

• سليمون في افعالهم.

• مغترون برهم.

● متعلمون للأحان قصد الشهرة والمال، وهم أخسر الثلاثة.

ولا شك أن النوع الأول من كلا الصنفين هو أقرب إلى الصوفية الذين لا يكتفون بتلاوة القرآن، بل يعملون بأحكامه ويتخلقون بأخلاقه الظاهرة أولاً ([84]) كلما تحولت تلك الأخلاق في اتجاه النموذج المحمدي.

2-3-2 - التحول

لم يكن همّ الصوفية الإكثار من العبادات الفعلية والقولية فحسب، وإنما اتجهوا إلى الجانب الكيفي لتلك العبادات بالعمل على تصحيح القصد منها وتحصيل الحضور فيها، وذلك لعلمهم أن العبادة ماهي إلا وسيلة للعبودية وطريق إلى المعرفة بالله، لذلك فإنهم اهتموا بتحقيق أمرين متكاملين هما: الإخلاص (تصحيح القصد) والتدبر (تحصيل الحضور).

أ - الإخلاص

عمل الصوفية في تحقيق الإخلاص على تطهير النفس من كل ألوان الرياء حتى لا يعتد العبد بعمل أمام سيده، فعلى الإخلاص يتأسس الفكر الصوفي، ويقترن بالإخلاص الصدق، مما يستلزم رفض جميع أشكال اللا واقع والحرفية التي هي عدم الفعل، «فلا عمل إلا بصدق التوجه» ([85]).

وإذا رجعنا إلى أقوال القوم ومؤلفاتهم وجدناها غاصة بالتحذير من ألوان الرياء وخفاياه، وبالتنبيه إلى دقائق الورع وأعمال القلوب ومراقبة الأنفاس، وهي التي يدعوها "آداباً"، وهي آداب في العبادات نفسها مع الله وفي المعاملات مع الناس، اجتهدوا في استخلاصها من الأخبار ومن الفهم الناتجة عن الأعمال، وجعلوا سلوك طريقهم مبنياً عليها بل هي موضوع التصوف العملي الذي جماعه الخلق والآداب «فمن لا أدب له لا شريعة له ولا توحيد»؛ وقد فصلوا في آداب كل عبادة ومعاملة تفصيلات دقيقة تفاوتوا في العبارة عنها، وقسم بعضهم الناس في الأدب إلى ثلاثة أصناف، أهل الدنيا وأهل الدين وأهل الخصوصية من أهل الدين، وما يهمننا من هذه الأصناف هو آداب أهل الخصوصية التي أكثرها في "طهارة القلوب" و"مراعاة الأسرار" و"الوفاء بالعقود" و"حفظ الوقت" وقلة الالتفات إلى "الخواطر" و"العوارض" و"البوادي" و"الطوارق" واستواء السرمع الإعلان... إلخ ([86])؛ لذلك فإن توالد هذه المواجهات الباطنية المتناهية في الخفاء والدقة كان سبباً في توليد كثير من المصطلحات المفردة والمركبة للتعبير عن تلك المواجهات الخفية، مثل كلامهم عن "نهايات الإخلاص" و"إخلاص الإخلاص" و"التوبة من التوبة" و"فناء الفناء" و"جمع الجمع" و"تجريد التوحيد" وغير ذلك؛ ومن ثم فالإخلاص في ارتقاء لا نهائي مصاحب لترقي السالك في المقامات ([87]). ولهذه الأوصاف الشعورية في الاشتغال الصوفي علاقة عضوية بالتعظيم، ذلك أن زيادة تعظيم الأمر والأمر وتعظيم الكلام والمتكلم يدفع إلى احتقار الأعمال الذاتية كيفما كانت، وتبعاً لهذا زيادة الشعور بالافتقار إلى فضل الله ورحمته؛ لذلك لم يكن قصد الصوفية من التحول بوساطة الإخلاص إلا إبعاد القلب عن كل الأدواء النفسية والتطهر من الأنداس الباطنية حتى يمس المزيد من أنوار القرآن وأسراره، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَرَّانٌ كَرِيمٌ﴾ في كتاب مكنون لا يمسّه إلا المطهرون (الواقعة 77-79)؛ فالإخلاص إذن روح العمل بالأركان، وهو المعنى الذي يشير إليه ابن عطاء الله الإسكندري قائلاً: «الأعمال صور قائمة، وروحها وجود سر الإخلاص فيها».

ب - التدبير

من الوسائل التربوية التي استعان بها الصوفية على تحقيق مراتب الإخلاص في الأعمال والأذكار وتلاوة القرآن: "التدبير" الذي به يتمكن السالك من الحضور القلبي أثناء هذه العبادات والقربات، والتدبير سبيل إلى "التفكير" في كل شيء، سواء في النفس أو العالم أو القرآن، كما أن التفكير القلبي سبيل إلى "التذكر" وهو الوصول إلى المعرفة ([88]).

وقد اجتهد القوم في تحقيق الحضور مع الله تعالى في الأعمال التعبدية أولاً، وذلك بمحاولة طرد سواه من القلب حتى لا يبقى فيه مقصد لغيره تعالى، إذ الرحلة الصوفية كلها إنما هي امتداد عبر حضور يعطي لمفاهيم الأحكام الشرعية قوة التجذر في الواقع. وللتحقق من هذا فقد أكدوا على وجوب حضور القلب (الوعي) أثناء الذكر اللساني لأسماء الله أو غيرها، وإلا لم يكن الغافل عن استحضر معانيها متكلماً فضلاً عن كونه ذاكرةً، بل كان حسب بعضهم عابثاً ([89])؛ لكن بعض

العارفين، رافة بالمبتدئ، ينهى عن ترك الذكر باللسان وإن لم يحصل له الحضور مع الله فيه لعل الله يرفعه من الغفلة إلى حقيقة الحضور ([90]).

ولما كان تأول الصوفية للقرآن والتأدب بأدابه يقتضي تدبر آياته لفهم أحكامها ([91])، وكان من نصوص الكتاب العزيز ما يأمر بتدبر آياته، بل منها ما يجعل التدبر علة إنزال القرآن ووسيلة "التذكر" والمعرفة كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص29)، فإن الصوفية حرصوا على التمعن في نصوص الكتاب واستجلاء أسرارها من أجل الاعتبار بها ولم يقفوا عند التلاوة رجاء ثوابها فقط، فهذا الحارث المحاسبي ينصح أصحابه: «إخواني، إذا تلا الناس كتاب الله لفضل ثوابه، ألا فأريدوا بتلاوتكم التدبر والاعتبار» ([92]). والتدبر عند الصوفية يبتدئ بالتأمل العقلي في نصوصه الكتاب ([93])، ثم يغدو وسيلة لتنزل معانيه على قلوبهم تنزلاً تتجدد فيه تلك المعاني عند كل قراءة، حتى يصبح التدبر تكليماً من الحق تعالى في مواطنهم ([94]) حسب استعداد كل باطن وتحمله للخطاب الإلهي. وفي سبيل تحقيق هذا التكليم فقد ارتحلت قلوبهم من سمع الكلام إلى سمع المتكلم بل وشهوده ([95])، وهو "حسن الاستماع" الذي يقرب إلى الله ويستنزل المعاني ([96]) التي تحفز على العمل بالمأمورات واجتناب المنهيات والقيام بأداب العبودية؛ فنجد أن ابن عطاء مثلاً يفرق بين "سمع الخطاب" و"سمع الفهم" ([97]). ولم يكن هذا كله إلا بسبب تعظيم الصوفية للقرآن، إذ يرون أن الوقوف عند ظاهر الكلام وحده ليس إلا من قلة تعظيم المتكلم تعالى ([98])، وقد يرى بعضهم حقاً على كل شيء أن يذوب عند سماع القرآن سماعاً حقيقياً، فكيف لا يذوب قلب لاحظ الحق بعين التعظيم وانقطع عما سواه ([99]). ومن مظاهر تعظيم الصوفية للقرآن محبتهم إياه محبة اعتبروها دليلاً على محبة الله ([100])، «وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت في الفهم» ([101])؛ ولكن لا يبلغ أحد نهاية الفهم في القرآن «لأنه كلام الله تعالى وكلامه صفته» ([102]). وقد اشترط الصوفية نوعين من الشروط عليها يتوقف فهم القرآن وكشف حقائقه، النوع الأول من الشروط خاص بخصال القارئ قبل شروعه في التلاوة، والثاني خاص بحاله أثناء التلاوة.

النوع الأول وشروطه قسمان: علمية وعملية (حالية)، فالعلمية هي أن يعلم طالب فهم القرآن المحكم والمتشابه ووجوهما والناسخ والمنسوخ وأحكامهما، حتى لا يغلط في اعتقاد ما يرضي الله وما لا يرضيه ولا يخطئ فيما فرضه وما نهى عنه ([103]).

وأما الشروط العملية (الحالية) فهي:

- ألا يكون في طالب فهم القرآن أدنى بدعة.

- ألا يكون مصراً على ذنب.

- ألا يكون في قلبه كبر.

- ألا يكون مقارباً لهوى قد استكن من قلبه.

- ألا يكون محباً للدنيا.

- أن يكون متحققاً بالإيمان غير ضعيف اليقين ([104]).

النوع الثاني وشروطه:

- الخروج عن أوهام النفس وقطع القلب عن الاشتغال بالدنيا.
- الإقبال على الله بصدق النية وطهارة السر.
- الرغبة في فهم كتابه مع حسن الأدب واجتماع الهم وحضور القلب.
- عدم الاعتماد على أقوال المفسرين وأهل اللغة فقط، وعدم الركون إلى المعقول وعلوم الظاهر وحدها.
- عدم التوكل في الفهم على مالزم القلب من الذكر.
- التوكل على الله وحده باعتقاد أنه هو الذي يفتح الفهم في كتابه ([105]).

وقد وضع بعض الصوفية وسائل علمية لتحقيق الشروط السابقة، فالمحاسبى مثلاً يجعل تلك الأسباب في "إحضار العقل" عند التلاوة، وذلك بالألا تشتغل الجوارح بشيء سوى ما يعينها على الفهم، كالنظر في المصحف والاستماع للتلاوة ([106])؛ أما أبو سعيد الخراز فإنه انطلق من الآية القرآنية: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق37) ليضع طريقة يتدرج بها القارئ في تدبره حتى يصل إلى مستوى تنزل القرآن على قلبه وتفهم حقائقه وأسراره، يقول الخراز: «أول إلقاء السمع لاستماع القرآن هو أن تسمعه كأن النبي صلى الله عليه وسلم يقرأه عليك ثم ترقى عن ذلك فكأنك تسمعه من جبريل عليه السلام وقراءته على النبي صلى الله عليه وسلم... ثم ترقى عن ذلك فكأنك تسمعه من الحق» ([107]). وعلى ذلك فإن تحقق الصوفية بنص القرآن قد ارتكز على التدبر المقتضى لعدم الانشغال بأي شيء سوى الله أثناء التلاوة التي لا تكاد تتوقف، ذلك أن لهم في كل تلاوة جديدة بالشروط السابقة فهم جديد اعتبروه استنباطاً خاصاً، وهو ما شرح به بعضهم لفظ "المطلع" ([108])، وبازدياد هذا الاستنباط يزداد التدبر، وبازدياد التدبر يزداد الاستنباط، وتكون نتيجة ذلك زيادة التدقيق وهو الفهم الذي تتولد عنه دقائق العلوم الوهية ويحفز إلى دقائق الآداب والأعمال القلبية، فمن التدبر إلى الاستنباط ومنه إلى الفهم فالعمل ثم إلى مزيد التدبر الذي يُعرض عليه العمل، وهذه مدارج التحقق عندهم.

ونجد أن بعض الصوفية ([109]) جعل أهل تلاوة القرآن على ثلاث منازل مترتبة:

- الأولى: الذين يتلذذون أثناء التلاوة بالوعد والوعيد وهم أهل المنزل الأدنى.
- والثانية: الذين يستنبطون ما يقرأون إلى درجة المعاينة فيزداد إيمانهم ونورهم ([110])، وتزيد لذتهم كلما قاربوا السمع من المتكلم، وهم أهل المنزل الوسطى.
- والثالثة: الذين إذا تلوا القرآن تلذذوا بمخاطبة مولاهاهم وهم أهل المنزل العليا.

وإذا ما كان التدبر مستنداً إلى نص تحيل لغته على الحياة الدنيا بجملة من العلائق التي تربط الكلام بالعيش عرفاً، فإن تجرد الصوفي من العلائق لتحقيق التدبر يتم عن طريق تجربة تتجاوز مقول الكلام إلى مقاصده وهي "التفكر"، فلا يصل الذاكر (أو القارئ) إلى المنازل المذكورة أنفاً إلا بالتفكر، وقد تقدم أن التدبر هو أولى خطوات التفكير التي تعين على الخروج من الغفلة والنسيان وعلى تحقيق الحضور مع المذكور، وليس هذا التفكير في الذكر يسيراً في أوائل السلوك الصوفي، لذلك فإن الشيخ المربي يحث تلميذه منذ البداية على إدامة الذكر باللسان على كل حال، ومحاولة حصر الفكر في معاني الأسماء والعبارات التي يرددها واستشعار وجود المذكور حتى تتم له في

الأخير الغيبة عما سواه ([111]). فالتفكر بمثابة الروح للذكر باللسان، لذلك فإن على الذاكر أن يقطع مراحل الذكر ليصل إلى التفكير وغايته، فذكر القلب هو أن يفكر الذاكر في مذكوره فلا ينساه، وذكر أوصاف المذكور هو أن يتفكر فيها حتى تستغرقه، والفناء عن الذكر هو أن يشهد المذكور ([112])، وهو غاية التفكير كما أن التفكير غاية الذكر.

ومع أن معرفة النفس وطهارة القلب وتحصيل الأذواق والمعارف ورقائق الأخلاق، كل ذلك يتحقق للمتصوف عن طريق الذكر المستديم، إلا أن هذا الكل ليس في نهايات السلوك إلا وسيلة للتفكر باعتبار أنه يوصل إلى مشاهدة العظمة الإلهية التي تحير العارف فتقطعه عن الذكر الذي يغدو حاجباً عن المشاهدة، ذلك أن «الذكر صفة الذاكر... وإنما يحجب العبد عن مشاهدة مولاه أوصافه» وقد أنشد أحد كبار القوم:

أنت الموله لا الذكر ولهني
الذكر واسطة يحجبك عن نظري
حاشا لقلبي أن يعلق به ذكري
إذا توشحه من خاطري فكري

ومن ثم فإن العارفين يستصغرون ثمار الذكر لأنها جميعاً "حظوظ" للنفس، وهم قد عرضوا عن النفوس وحظوظها، ثم إنهم يستروحون إلى التفكير على أنه في جلال الله وهيبته ومنته وإحسانه، لأن أدبهم العظيم مع الله يجعلهم يفكرون فيما لله عليهم إجلالاً له ويُعرضون عما لهم عند الله حياء منه ([113]). ولا شك أن التدبر في القرآن مطلوب خصوصاً من أهل العلم ([114]).

3-2: التوسل

ربما كان الاجتهاد في تأول نصوص القرآن بإمكان كثير ممن أنس من نفسه القدرة على تطبيق أحكام تلك النصوص والتزام آدابها، وربما تحصل لبعض هؤلاء المتأولين نوع من الاستقامة الخلقية والمعارف المتعلقة بشرع القرآن ونظم عباراته دون أن يقتدي المتأول بنموذج إنساني حي في كفيات التأول المناسبة، وهذه درجة من التأول يسميها ابن خلدون "مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة" ([115]) ولكنها في نظر الصوفية لا تبلغ حقيقة الاستقامة لأن تلك الأعمال معرضة في غياب النموذج المقتدى به إلى آفات خلقية منها التظاهر والتقليد، وآفات علمية منها التجريد والتسييس ([116]). وذلك نتيجة الدخول في الاشتغال الشرعي دون الاستغراق الذي يقتضي الترقى في مراتب الإخلاص، وهي التي يتم بها للمتأول تحول مستمر في قيمة العمل وفي أثره على سلوكه الظاهر والباطن، ثم في تصحيح التأول ومقاصده حتى يتم له الانفلات من آفات العمل الفردي الذاتي، ولا يتم هذا التحول التبييني في المنهج الصوفي إلا بمنهج "التوسل" ([117]).

وقصدنا بالتوسل في الاستعمال الصوفي أن يتخذ طالب الطهارة الباطنية والمعرفة الإلهية شيخاً "عارفاً بالله" مربياً يأخذ بيده نحو مقصوده، فالشيخ هو وسيلة المريد لبلوغ هذا المقصود، وتنعقد الصحبة بين الطرفين على أساس انقياد المريد لما يشير عليه به الشيخ من قربات ترتكز على إدامة ذكر الله، فضلاً عن الطاعات المفروضة. ولا تقتصر مهمة الشيخ على الإرشاد إلى العمل ذكراً كان أو غيره، ولكن مهمته تربوية أساساً لأنها تنبني على رابطة المحبة التي كلما قويت في قلب المريد زادت استفادته من شيخه وفهمه لما يمهده به من معان بواسطة الإشارات القولية والعملية التي يستعملها الشيخ في تدريج المريد عبر المراتب السلوكية الموصلة إلى التخلق "بالأوصاف المحمدية" والتحقق "بالتوحيد الخالص". والشيخ هو المجسد للتأول السليم حسب مقاصد الشرع

وإشارات القرآن، لكونه قد تجرد من كل مقصد غير هذه المقاصد، وذلك بعد أن اقتدى هو أيضاً بشيخ موصل، وهذا الشيخ بآخر، وهكذا صُعدا إلى النموذج الأعظم صلى الله عليه وسلم؛ ومن ثم فإن المريد حين يتخذ شيخاً فإنما يتخذ لكونه النموذج الأمثل الذي يقتبس منه ما يعينه على التدرج في طريق التخلق والمعرفة والتخلص من تأولاته الذاتية

وتصوراته المكتسبة قبل التجربة الصوفية، أو تعديلها لأن من شأنها أن تشوش على العمل، وتحرف التأول الصحيح، ذلك أنها قد تكون مصحوبة بمطامع نفسية تخالف مقاصد الشرع دون أن يشعر بها ([118]).

فالتوسل بالنسبة لمتبين مقاصد الإشارات القرآنية، «هو القادر على قهر الصفات العقلية والخلقية» ([119]) المخالفة لمقاصد الشرع، وهي التي تحجب المتوسل عن فهم الإشارات الموصلة إلى هذه المقاصد. فالتوسل هو الضامن لسلامة تأول المريد والممكن له من صحة التأويل، لأن ذلك التأول وهذا التأويل مستمد من صفة الرسوخ في المعرفة التي يتصف بها الشيخ المربي الذي يستمد بدوره من مشكاة النبوة ([120]).

4-3-2: التحقق

التحقق، في المفهوم الصوفي، هو المعرفة اليقينية (الوجدانية) التي تنتج عن العمل بالعلم الظني (المكتسب)، وهذه المعرفة تنتج حسبما تقدم، من تفاعل التأول والتحول في التجربة الروحية للمريد. ونحن لا نعدم في التراث العلمي الإسلامي الربط بين العلم والعمل، فقد روي عن الإمام مالك رحمه الله قوله بأن "الراسخين في العلم" هم العاملون، وأكثر العلماء من سلف الأمة الإسلامية أكدوا على ذلك الربط واعتبروا العلم والعمل عنصرين متلازمين لانفع أحدهما دون الآخر إن لم يضر الاقتصار على أحدهما. أما الصوفية فقد أجمعوا على أن فهم القرآن واستنباط حقائقه ورقائقه لا يتم إلا بعد مكابدة العمل به ([121])، فالطريق الصوفي القاصد إلى التوحيد الخالص «علم ثم حال ثم علم» ([122]). على أن الحال هو الحال المصاحب للتأول، كما تقدم، أو ما ينتج عن الأخلاق من أذواق؛ و " العلم" الثاني في القول السابق هو ما دعونه "التحقق". وليست هناك درجة من التحقق ثابتة ونهائية عند الصوفي المتحقق، بل هي درجات بعضها فوق بعض بلا تحديد للفوقية، لأن الحق لا حد للعلم به، كما أن الحقيقة الواحدة لا يحاط بوجوهها واعتباراتها وإضافاتها فضلاً عن استحالة الإحاطة بذاتها، لذلك كانت المعرفة (التحقق) الصوفية انفتاحاً بلا حدود وبحثاً عن المطلق بلا قيود، عما بعد الإحساس والعبارة والقياس والإشارة وعما بعد البعد وقبل القبل، لأن العارف الصوفي كلما ازداد معرفة زادت حيرته في درك الألوهية، ولم يسارع إلى تخطئة أحد قبل أن يجد له تخريجاً ومخرجاً في حكمة الربوبية، فهو يعلم أن كل فعل أو قول إنما يعكس مقام صاحبه.

فالتحقق إذن معرفة يقينية شاملة يتدرج أهلها من "علم اليقين" إلى "عين اليقين" إلى "حق اليقين"؛ وهي رحلة تبين للقرآن تخترق أعماق الأبعاد الذاتية للصوفي، كما أن رحلة تبين العالم تخترق آفاق الملك والملوك والجبروت، والرحلتان في حقيقة السلوك الصوفي رحلة واحدة متجانسة تنتهي في التحقق "بوحدة شهود" تتمحي معها كل الرسوم والنعوت ولا يبقى للمتحقق حقيقة إلا بالوجود الحق ([123])، لا يبقى التوحيد كلمات يرددوها اللسان، وإنما يصبح الموحد حقيقة ناطقة عن نفسها: فالمتحقق بهذا المعنى الأخير مضاد للحلم الذي قد ينعته به بعضهم، إنه التطلع إلى

الحقيقة [124]) وعدم الاطمئنان إلى الواقع المحسوس، كما أن "التخلق" عمل منهم على كشف جميع الأوهام التي تجعل الحياة الدنيا حلاً يفتقر بواقعيته أكثر الناس، وليس هو إلا إشارات إلى حقائق هم عنها غافلون (مع أن القرآن يدعو جميع المؤمنين به إلى أن يتحولوا بكلية ذواتهم إلى ما يشير إليه) ويغدو هذا التخلق بالقرآن ظاهراً وباطناً عند الصوفية هو عين التحقق الذي طلبوه. لذلك فإن بعضهم يصنف المدعويين بالقرآن حسب درجاتهم في قبول خطابه ثلاثة أصناف:

1- الغافلون: وهم الذين سمعوا الخطاب وأقروا به ولكن الغفلة الناتجة عن الاشتغال بالدنيا ومتابعة النفس واختيار "الحظوظ" على "الحقوق" حالت بينهم وبين العمل بما سمعوا والانتفاع به إلا في نطاق محدود جداً لا يجاوز الإقرار.

2- القانعون: وهم الذين انقادت بعض طبائعهم لظاهر ما دعا إليه القرآن، واستعصى عليها الانقياد لسائر هداياه، ففنعوا بالأعمال الظاهرة ولم يجاهدوا أنفسهم في التأدب بأدابه الباطنة لوقوفهم عند ظواهر العبارات وغفلتهم عن خوافي الإشارات.

ج - الراسخون: وهم الذين سمعوا فاجابوا وتابوا فأجابوا وعملوا في الطاعات فتحققوا بالمقامات، وصدقوا النيات فأخلصوا في المعاملات، فهؤلاء عند الصوفية هم الموصوفون بالرسوخ في العلم، الذين أوتوا الفهم في القرآن لقيامهم بأداء الأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن، وأخلصوا لله في ذلك بنور بصيرة اليقين ففهموا من خطابه ما لم يفهم غيرهم، وعملوا بما فهموا أنه خاص بهم لأنهم جاوزوا طور الغير ولم يعودوا كهيتتهم [125].

ومن مقتضيات السلوك الصوفي حصول إلهامات وكشوف لأهله، وهي انكشاف معارف خاصة بالمتصوفة تنفتح على بعض مغيبات الدين والنفس والكون، ومنها أنواع الفهم التي ذكرنا أنها تنتهي إلى التحقق بمعاني القرآن، ولكنهم في ذات الوقت نصوا على أن الكشف إذا عارض شيئاً من الكتاب أو السنة فإنه يُترك ولا يعمل به، وقرر بعضهم ألا يقبل معنى من المعاني التي تطرق سمعه إلا بشاهدين شاهد من الكتاب وشاهد من السنة قياساً على فقه الظاهر [126].

وخلاصة ما تقدم من المعالم الكبرى لطريق التجربة الصوفية أن السالك في هذه الطريق يكابد أحوال التأويل الخلفي لأحكام القرآن الكريم، وتقوم هذه المكابدة على التفاعل الحاصل بين العمل بالأركان وبين الذكر باللسان (ويشمل تلاوة القرآن)، وفي نفس الآن ينزل هذا السالك مقامات التحول الذوقي لأدب القرآن، وتقوم هذه المنازلة على تفاعل الإخلاص والتدبر (وكماله التفكير والتذكر)، ثم إن التفاعل الحاصل بين أحوال التأويل ومقامات التحول يوصل المتصوف إلى كمالات التحقق، وهذا التفاعل الجدلي بين التأويل العملي لإشارات الكلام الإلهي وبين التحول القلبي نحو مقاصد المتكلم سبحانه، هو الذي تنتج عنه مراتب الفهم اللانهائي في كتاب الله، ذلك أن التجربة الروحية التي خاضها الصوفية بمزج ذواتهم مع مفهومات القرآن، تعطيهم ذوات (أو عقولاً قلبية) متعددة ومتجددة تتلقى تعدد جهات الخطاب الإلهي وتجددّه (تنزّله) كلما ازداد التحقق بتلك المفهومات، وهذه المفهومات القلبية (أو "الفهوم" باصطلاحهم) هي التي قد يصرح بها بعضهم فتسمى "التأويل" الصوفي (أو الإشاري) للقرآن، فليس هذا التأويل الصوفي إذن إلا تأويل التجربة الروحية نفسها. وهذا التأويل المصرح به هو ما نسميه "التبيان" الصوفي (أو الإشاري) للقرآن.

3- التبيين أو القول الصوفي

3-1: أنواع التبيان الصوفي

أشرنا سابقاً إلى أن وظيفة التبيان هي ما يمارسه الإنسان عندما يعبر عن ذاته أو عن موضوع من المواضيع في أي مستوى من مستويات تجارب حياته (الحسي والذهني والروحي)، ويناط بهذه الوظيفة إنتاج الخطاب الذي ينسب إلى تجربة معينة من تلك التجارب وكذلك وضع المصطلحات التي يتكون منها هذا الخطاب ويتميز عن غيره.

ولإنتاج القول (التعبير) عند الصوفية علاقة بتربيتهم الروحية، فنجد أن بعض المشايخ يحذرون المريدين في بدايات السلوك من البوح بكل المعارف التي ترد على قلوبهم (وهي الواردات) حتى لا يؤخرهم ذلك في سيرهم الروحي، لأن هذه الواردات طاقة سلوكية تسرع بتلقي المريد إذا كتمها، كما أنها تكون مدخلاً للدعوى والغرور ([127]) إذا باح بها، وقد يكون في العبارة الصادرة منه بسبب فيض الوجد وغلبة الحال ضرر على من يسيء فهمها، من ثم فإن شيوخ التربية اشترطوا على من يتكلم بلسان القوم أن يكون له "إذن" في الكلام وهو ضابط تربوي، كما أنه في حق الواصلين من القوم دافع روحي (تربوي) يدفعهم إلى الكلام الهادف دون أن يكون لهم "حظ نفسي" فيه، وعلى ذلك فإن المتكلم بنفسه دون إذن من شيخه إن كان سالكا أو دون "سر قلبه" إن كان واصلاً، لا يؤثر كلامه ولا يفيد، أما الكلام المأذون فيه فهو الذي يصل إلى القلوب ويؤثر فيها، وهو كلام العارفين الذين لا تصدر عنهم إشارة أو عبارة إلا بقصد توجيه المريدين أو هداية الحائرين ([128])، فهم يخاطبون كلاً على قدر فهمه، ولكلامهم أنوار تسبق الأصوات إلى قلوب المستمعين ينال منها كل على قدر استعداده واستيعابه ([129]).

يصنف القول الصوفي عادة عند أغلب الدارسين ([130]) إلى أربعة أصناف هي:

- 1- وصف الأحوال الباطنية للسلوك الذاتي سواء بطريقة مجملّة أو بتفصيل مراحل (المقامات والأحوال) التجربة الحية المعيشة، وهو ما أسماه المتقدمون "علم المعاملات"
- 2- الكلام عن الأذواق والحقائق العرفانية على أنها نتائج للتجربة الصوفية المعيشة، وذلك عن طريق الإرشادات والرموز التي قد يستعيرون بعضها من حقول معرفية غير صوفية، ويصف الدارسون هذا الخطاب بأنه "إشراقي" وقد سماه المتقدمون "علم المكاشفات".
- ج - الأدعية والأحزاب والأوراد وهي اقرب إلى التجربة الروحية أو هي في لغتها مظهر لهذه التجربة وامتداد لها.
- د - كتابات تعليمية توظف الأصناف الثلاثة السابقة وتنظم التجارب التي عاشها المؤلف أو غيره، وتضم عادة مزيجاً من المواضيع التي تساعد على التعرف إلى خصائص التصوف ورجاله ومعالم السلوك في طريقه إلى غير ذلك.

وضمن هذه الأصناف نجد في التراث الصوفي مظاهر قولية متنوعة ومتفاوتة، فهناك التأليف أو الإملاء؛ وهناك ماسجله التلاميذ (أو المريدون) من كلام شيوخهم بإذن هؤلاء الشيوخ؛ وهناك

الكلام الغامض الذي يدعونه "الشطح"؛ كما أن هناك الرسائل المتبادلة فيما بين المشايخ أو فيما بينهم وبين المريدين، إلى غير ذلك من أشكال القول الصوفي ومواضيعه وأغراضه نثراً وشعراً. وما يجمع ذلك كله أنه قول فحواه تجربة داخلية لمفاهيم الدين، ومبناه لغة تستمد كثيراً من الخطاب الديني، ولكنها تنجح إلى درجات من الخصوصية السلوكية والمعرفية التي يضطر معها الصوفية إلى استعمال الإشارة والرمز، ومن ثم كانت خاصية الخطاب الصوفي عموماً أنه "خطاب إشاري".

لكننا نلاحظ أن مصنفى القول الصوفي كافة لم يدرجوا، على ما نعلم، التأويل الإشاري للقرآن مع الأصناف المذكورة، إلا أن يكون داخلاً في صنف معين، ولا يقارب هذا التأويل الثاني (الأذواق والحقائق- وكلمة الأذواق من عندنا) وعلى أية حال فإن لتأويل الصوفية للقرآن اعتباراً خاصاً يؤهله لأن يكون صنفاً مستقلاً عن الأصناف الأخرى من حيث إنه قول مركب، أو خطاب مبني على أساس خطاب نص آخر (إذ التجربة الصوفية مؤسسة على الخطاب القرآني أصلاً)، وعلى ذلك فإن التأويل الإشاري للقرآن له وظيفة مزدوجة، وظيفة ذاتية يكون الصوفي فيها متلقياً ومتفهماً لأي الذكر الحكيم (وظيفة التبيين)، ووظيفة توجيهية يكون الصوفي فيها مربياً ومرشداً غيره إلى مقاصد القرآن العظيم (وظيفة التبيان).

3-2: مقتضيات التبيان الصوفي

رأينا أن الصوفي يتبين المراتب الإشارية للقرآن عن طريق التحقق بمقاصده تحققاً يترتب على تأويل هذا الصوفي أحكام الكتاب وتحوله عبر آدابه. أما تبيان العارف (المتحقق) الصوفي لمقاصد الخطاب القرآني فإنه يقوم على مقتضيات ثلاثة: الحال الباطني للصوفي، وقصده من القول، وحال المتلقي.

فالتسليم للصوفية بتغير الأحوال الباطنية (ويعبرون عن كل منها "بالوقت") وتطورها عبر التجربة الروحية يلزم عنه التسليم بأن ما يحصل لهم من فهم في القرآن، أو في غيره، وقتاً من الأوقات يختلف عن فهمه وقتاً آخر في النص ذاته، أو غيره، وهوارتقاء في فهم المعاني أو تلقى لجهاتها يصاحب التعمق في التجربة؛ وعلى ذلك فإن تأويل الصوفي للقرآن (أو غيره) يختلف من زمن إلى آخر بحسب موقعه (أو مقامه) في طريق التجربة (أو التحقق) ([131])، إذ « لكل مقام علم، وإلى كل حال إشارة، ومع كل مقام إثبات ونفي، وليس كل ما نفي في مقام كان منفيًا فيما قبله، ولا كل ما أثبت فيه كان مثبتاً فيما دونه»، ولا يعني هذا تناقضاً ولكن اتساع الرؤية بفعل التجربة يؤدي بالصوفي إلى إدراك جهات أخرى للحقيقة كانت خافية من قبل، لذلك نجد أن بعضهم صنف التعبير إلى ثلاث مراتب هي: تعبير المستشرف للمقام، وتعبير الواصل إليه، وتعبير المجاوز له؛ فتعبير الأول فوق مقامه، وتعبير الثاني مساو لمقامه، وتعبير الثالث تحت مقامه؛ فكل كلام يبوح بحقيقة القلب الذي يبرز منه هذا الكلام ([132]).

أما قصد العارف الصوفي الذي يربي بواسطة "التأويل الإشاري"، فهو التوجيه عن طريق تقريب الحقائق الروحية إلى المرید لحثه على العمل الموصل إلى هذه الحقائق، ونظراً إلى أن هذا المربي لا يتصدر لهذه الوظيفة إلا بعد انطباع سلوكه الظاهر والباطن بروح القرآن ونهجه، فإنه يسلك في

توجيهه السلوكي، (أو التبيان الإشاري لمقاصد القرآن) نفس الوسائل التبليغية التي في النص القرآني، وهذا ما نجد عليه الخطاب الصوفي عامة، حيث إن يستعمل الصوفية الأمثال والقصص والحكم كما استعملها القرآن، لأنها أنسب الوسائل وأقربها إلى نفس المتلقي، وهي تقتضي أساليب التلميح بالرمز والإشارة التي يبلغونها من طريق المجاز والاستعارة وغيرها من الأساليب غير المباشرة ([133])، فيرمزون إلى الدقائق الغامضة التي لا تكشف كل الحقائق وإنما قد تزيدها غموضاً وتشويقاً أيضاً إلى عالم تتعطش إليه روح المريد السالك أو الباحث المتطلع إلى استجلاء ما وراء العالم المحسوس، ومن ثم كان أغلب القول الصوفي إشارياً، وكانت مطية الإشارة غالباً المجاز والاستعارة وربما الكناية، ذلك أن الأسلوب الإشاري أبلغ وأقوى تأثيراً من الأسلوب الوعظي المباشر الذي يستخدم الأمر والنهي مثلاً بصورة سلطوية أو زجرية تنفر منها النفس البشرية عادة وتتحداه أو تراوغها، بعكس أسلوب الإشارة الذي يترك للإنسان مجال المبادرة والاختيار فيشعر بكرامته وحريته ومسؤوليته، لذا كان هذا الأسلوب هو ماسمي أيضاً بـ"الحكمة".

ولما كان المفترض في المرشد الصوفي أن يستعمل أسلوب الحكمة في إرشاد المريدين وتربيتهم، فإن ما تقتضيه هذه الحكمة أن يكون الخطاب مناسباً للمتلقي. وإذا كانت هذه المناسبة مطلوبة في عموم التعامل الإنساني، فإنها في خطاب المربي الصوفي لغيره تعتبر مبدأ من مبادئ السلوك الخلقي التي يقوم عليها التصوف الموافق لما ورد في السنة النبوية ([134]).

وعلى أساس من هذه الحكمة في اختيار ما يناسب الموقف التربوي، فإن المربي الصوفي ينتقي من الخطاب المتداول ما يقرب المعنى المقصود من التوجيه أو من وصف الأحوال، ويسبك ذلك في قالب إشاري (مجازي واستعاري) مكوناته الأساسية مصطلحات تقنية، يتحرى المربي فيها أن تكون معبرة عن تجربته الروحية، ولما كانت هذه التجربة منطلقة من القرآن، فقد كان لألفاظه النصيب الأوفر في المصطلح الصوفي ومعها بعض ألفاظ الحديث النبوي وبعض الألفاظ المفسرة للقرآن، كما نجد من مصطلحات القوم ما هو مستقى من العرف المتداول أو من العرف الخاص عند غيرهم (مصطلحات حقول معرفية مختلفة)؛ ويبدو أن الصوفية لم يكن يهمهم من الاصطلاح إلا ما يفي بالمطلب السلوكي، فقد ربطوا المعاني القرآنية في أذهان معاصريهم بثمار التجربة الروحية لهذه المعاني، وما تنوع مصادر الاصطلاح الصوفي فضلاً عن الاقتباس من القرآن إلا محاولة "لتأويل" المفاهيم والمقاصد القرآنية بما يناسب المعاصرين والمريدين، ومن ثم فإن التبيان الصوفي للقرآن عبارة عن "تأويل خلقي" (سلوكي) لمقاصد الكتاب العزيز وإشاراته، وهذا التأويل إنما هو نتيجة للتبيين الذي مارسه الصوفية في تجربتهم الروحية المؤسسة على التحقق بالقرآن تأوُّلاً وتذوقاً.

وقبل أن تنتقل إلى الكلام على التأويل، يجدر بنا أن ننبه إلى أنه خلافاً لبعض الإسماعيلية الباطنية الذين يحصرون المراد من ظاهر النص القرآني في معنى آخر رمزي مستمد من "أفكارهم وسياستهم"، فإن الصوفية يبدأون من العمل بظاهر النص ليصلوا إلى رموزه (لطائفه) التي يكتشفونها بواسطة الاستنباط العملي قياساً على المعنى الحرفي ([135])، وعلى المأثور من السنن من جهة، وعلى ما يجدونه في أنفسهم عند التواجد القلبي مع الكلام الإلهي من جهة أخرى، فهم مقرون بظاهر المعنى حسبما يفيد اللسان ومقتضيات التفسير على أنه آيات في الأفاق، وفي نفس الآن يجدون في أنفسهم عند تدبر النص وجهاً أو وجوهاً أخرى من المعنى يعتبرونها حقائق نافعة لحال المؤمن على أنها آيات لأعماق وجدانه، ولكنهم يسمونها إشارات درءاً للخلاف والفتنة

- ([136]). وحتى لا يدعي الذوق الباطني كلُّ أحد ممن يمكن أن يجنح إلى الإغراب أو التحلل من الشريعة، فقد وضع الصوفية مقاييس دقيقة لحماية تأويلهم من الدخلاء، وهذه المقاييس هي:
- ألا يكون المعنى الإشاري معارضاً للمعنى العباري أو هادماً له.
 - أن يكون للذوق شاهد من الكتاب أو السنة أو من كليهما.
 - ألا يعارض التأويل العقل والشرع.
 - ألا يدعي المؤول بالإشارة كذب غيره من علماء الظاهر أو الباطن. ([137])
 - ألا يكون المؤول ذا بدعة أو مخالفة لمطالب الشرع ظهراً أو باطناً.
 - أن يكون المؤول من أهل الصلاح والتقوى والكمال الخلقى والانقطاع القلبي إلى الله.
 - ألا يقصد من تأويله الإشاري رياءً أو تعالماً.

الفصل الثاني :التأويل الصوفي

1 - التأويل

1-1: الطبيعة التأويلية للإنسان

رأينا فيما سبق أن للإنسان وظيفتين أساسيتين تشترك في القيام بهما قواه الحسية والذهنية، وهما وظيفة التبيين ووظيفة التبيان. فبالوظيفة الأولى يتمكن من استكشاف ذاته والعالم المحيط به، وبالوظيفة الثانية يتمكن من التعبير عن الذات وعن العالم ومن توصيل علمه بهما إلى غيره.

أما الوسيلة التي مكنت الإنسان من القيام بوظيفتيه الأساسيتين فجعلت إدراكه لنفسه وللعالم، وكذا تبادل مدركاته مع غيره أمراً ممكناً، فهي اللغة؛ فاللغة باطلاق هي قوام وظيفتي "الإنسان في العام"، إذ بها يحصل إدراكه لنفسه وإدراك العالم (وظيفة التبيين)، وبها يوصل مدركاته ومقاصده للغير (وظيفة التبيان)، وبهذه الوظيفة الأخيرة ينتج العلامات اللغوية التي تصبح جزءاً من بيان العالم أو صورة من صورته القابلة للتبيين كذلك.

ولا يكون تبيان الإنسان في الغالب صورة مطابقة لما تبيّنه، وإلا كان مجرد آلة ناسخة، ولكنه أثناء التبيين وعقبه يقوم بأخطر عمل، وهو الغاية من تبيّنه وتبيانته، وهو "التأويل"؛ فكل ما يحصله الإنسان في تجربة من تجاربه الحسية أو الذهنية أو الوجدانية، فإنما يفهمه حسب معطيات سابقة لديه سواء كانت من جنس تلك التجربة أو من غير جنسها، وما ذلك الفهم إلا صورة من صورة التأويل؛ وكلما اتسعت تجارب الإنسان وتنوعت إلا وتجددت إمكانات تبيّنه وقدرته على التأويل. فليس التأويل إذن، في تقديرنا، إلا نتيجة لعملية جدلية تتفاعل فيها المعطيات لدى الإنسان مع قابليته للفهم والإبداع؛ ونجترئ على القول بأن كل تحصيل للإنسان (أو تبيين) ما هو إلا تأويل، بمعنى أن كل مدرك يحصله يكون مصحوباً بملايسات وقيم تُدرج ذلك المدرك في البنية التصورية للإنسان فينضاف إلى جهازه المعرفي الذي يتحول باستمرار إلى جهاز تأويلي، فكل معرفة هي بالضرورة وبالضرورة تأويل.

ومما هو معلوم كذلك أن كل مجموعة بشرية متجانسة اللغة يشترك أفرادها في تصور متقارب للعالم، ولكي يكون هذا التصور متكاملًا ومتطورًا فإن على اللغة الطبيعية المشتركة أن توفر لأهلها القيام بوظيفتي التبيين والتبيان على وجه يولد نشاطاً تأويلياً فاعلاً.

ولما كان الإنسان عن طريق وظيفتي التبيين والتبيان يقوم بتأويل "بيان العالم" (وهي علاماته الدالة) بواسطة علامات أخرى ذات طبيعة رمزية اصطلاحية وهي اللغة، فإن الخطاب المكون من هذه العلامات الاصطلاحية يصبح بياناً آخر قابلاً بدوره للتأويل، ومن ثم فإن النصوص الفاعلة في نشاط الإنسان تحتاج منه إلى عمل تأويلي مستمر يمكّن الإنسان من استثمار النصوص، وقد لا يتوقف هذا الاستثمار إذا تجدد الكشف عن مقاصد النصوص باستمرار؛ وفي تقديرنا أن نجاح أي نص في توجيه النشاط التأويلي يكمن في توافره على الخصائص التالية:

- خاصية التفسير: أي قابليته لأن يفهم مستواه الدلالي.

- خاصية التشغيل: أي تحفيزه للعمل بمقتضياته، ومقاصده الأخلاقية.

- خاصية التفكير: أي إثارة القوى الذهنية للانشغال بقضاياها.
- خاصية التأثير: أي تحريك الوجدان بقيمه الجمالية والفنية.

1-2: التجربة والتأويل

وما دامت الإنسانية تشترك في تجارب عامة هي في نسيج كل لغة طبيعية كما هي في أعماق كل ذات، فإن فهم أي نص أو تفسيره إنما ينطلق من العالم الداخلي (أو اللاشعوري) للإنسان؛ ولما كان هذا اللاشعور مبنياً (أو مبنياً) باللغة الأم الطبيعية فإن الشعور الذاتي، المتأثر باللاشعور، يسمح بانتقال المعاني الذاتية إلى النص، وهذا المعنى المنقول يتغير كلما تكررت القراءة، كما أن ذلك الانتقال يؤدي إلى أنواع من التطابق بين الذات (القارئ) والموضوع (النص)، بحيث يمكن أن تتحول الذات في نهاية الأمر، بعد تكرير القراءة والانفعال بها، إلى صورة من صور هذا النص، ما دام في الإمكان تطابق أعماق الشعور مع مستويات النص ([138])، وهذا ما يذكرنا بالنظرية العرفانية التي تبناها الصوفية، وهي تناظر (أو إمكان تطابق) حقائق الإنسان مع حقائق القرآن، كما أسلفنا الكلام عن ذلك.

وقد تُكسب التجربة الحسية والذهنية مع العالم ومع لغة النص قدرة للمتلقي على النفاذ إلى دقائق ما تعطيه العبارات من مفاهيم، فإذا أُضيف إلى تلك القدرة الانفعال الوجداني بالتجارب التي يتضمنها النص، دون الاكتفاء بالتأمل العقلي المجرد، فإن المتلقي (أو القارئ) تغدو له قدرة على إعادة بناء النص ذاتياً ليمسي قارئاً "حقيقياً" (أو مثالياً)، بمعنى أنه يحقق ما يسمى "الدور التأويلي" ([139])، ومن ثم فإن المعنى الثابت للنص، أي نص، يصبح مرفوضاً ما دام الإنسان يعيش في عالم متغير حيث تتغير رؤيته إياه بعد كل تجربة أو خلالها، ما دام للشعور الوجداني (أو التأمل الوجودي وهو أساس التأويل) نفس التوسع الكوني الذي للعقل واللغة ([140])؛ وانطلاقاً من ذلك فإن معنى النصوص يتغير بتغير القراءة المؤسسة على تغير التجربة. وإذا كان الأمر هكذا فيما يشتغل به القارئ من نصوص إبداعية مستمتعاً أو دارساً، في المحدود من الأوقات، فكيف يكون أمر المؤمن الذي جعل الاشتغال بالقرآن ديدنه وأنسه في كل أحيانه أو جلها، متولاً لأحكامه ومتدبراً لمعانيه ومتفكراً في مقاصده ومعتبراً بحكمه.

وبما أن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، فإن ظهور العالم وانكشافه من خلال لغة النص (أو تكلمه في حال القراءة) يزداد بازدياد الإدراك الحي لهذا النص عن طريقة التجربة الداخلية، هذه التجربة التي تثير حقائق الوعي في الذات كلما نفذت إلى دقائق التعابير (علماً بأن الجزء والكل يتفاعلا في النص). ولما كان النص يحيل دوماً على واقع غير لغوي، على انفتاح نحو الذات ونحو الغير، على انكشاف، فإنه يبقى صامتاً داخل جدران بنائه اللغوي، حتى إذا أنطقته التجربة تكلم بمعان متعددة تتجدد وتتغير عند كل قراءة، دون أن تتضارب تلك المعاني أو تتناقض، ولكنها تتكامل لأنها لا تتجاوز بحال حقائق النص الممكنة، تلك الحقائق التي تتجاوز، عبر تعدد القراءات، كل دلالة تنغلق على معجم النص أو سياقه؛ إن القراءة الحية (التبين) تصبح استبطاناً للذات وتكلاماً للنص بالأسنة شتى تتكلمها المضامين من باطن الذات فيفصح النص عن مقاصده في صور "التأويل" الذي هو تأويل التجربة الذاتية عينها؛ ولما كان التأويل تآلفاً بين أشكال ظاهرة

ودلالات باطنة، فلا بد من العبور عن طريق الظاهر الحرفي إلى الباطن الإشاري (أو الرمزي) حيث يسمح النص بتحويل المعنى الموضوعي والتاريخي إلى المعنى الروحي ([141]).

3-1: التأويل في اللغة العربية

"التأويل" في معاجم اللغة من الجذر / أول/ وله معنيان أصليان: الأول: ابتداء الأمر والثاني: انتهاءه، فمن معنى الابتداء لفظ "الأول" الذي هو بمعنى مبتدأ الشيء أو معنى الواحد الذي لا يتعدد، ومنه صفة الله تعالى "الأول"؛ أما معنى الانتهاء، وهو أيضاً رجوع الأمر وعاقبته، فاستعمالاته متعددة نقسمها إلى قسمين: قسم متعلق بمواضيع مادية، وقسم متعلق بمواضيع مادية، وقسم متعلق بالكلام.

1- المتعلق بالمواضيع المادية: إما في صيغة أسماء أو في صيغة أفعال.

- ماكان في صيغة أسماء منه "الألّ" وهو الوعل «لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن به» ومنها "الإيالة" أي السياسة «لأن مرجع الرعية إلى رعيّتها» ومنها "ألّ الرجل" أي أهل بيته أو أتباعه، وآل محمد صلى الله عليه وسلم: هم أهل بيته، وآل كل شيء: شخصه، و "الآل": السراب أو شبه (قوس قزح)؛ كما أن "آل" تكون صلة زائدة ومنه قوله تعالى: ﴿أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ (غافر 46)، ومن جملة إطلاق هذه الكلمة "آل الخيمة" أي عمدتها وهي جمع آلة، و "التأويل" أيضاً اسم نبات.

- ماكان في صيغة أفعال ومنه: "آلّ اللبن" أي خثر، أو الشراب أي بلغ منتهاه من الإسكار، و "آلّ جسم الرجل" أي نحف، و "آلّ عن الشيء" رجع وارتد عنه، و "آل الرجل رعيّته" أي أحسن سياستها، و "ألّت الشيء" أي جمعته وأصلحته، ومنه الدعاء: «أولّ الله عليك» أي رد عليك ضالتك و «أول الله عليك أمرك» أي جمعه.

2- المتعلق بالكلام: والتأويل إما متعلق بكل كلام ومنه القرآن الكريم أو متعلق بهذا الأخير وحده وبالرؤيا المنامية.

- ما تعلق بعامة الكلام يستعمل فيه الفعلان: " أول" و "تأول" بمعنى دبر الكلام وقدره وفسره أي بيّن المعنى الذي يؤول إليه الكلام وهو: «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ»؛ كما يكون التأويل توضيحاً لألفاظ مشككة بمعنى تفسيرها.

- ما تعلق بالقرآن ويشمل ثلاثة مفاهيم: الأول تفسير معنى ألفاظه ويشترك في هذا مع سائر الكلام، وهذا من معاني قوله تعالى: ﴿ولما يأتيهم تأويله﴾ (يونس 39) أي لم يكن معهم علم تأويله. والمفهوم الثاني معرفة عاقبة ما أخبرت به آيات القرآن وكيفية تحققه، وبهذا المفهوم يفسر قوله تعالى السابق بمعنى أنه لم يأتيهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة، وكذلك يُفسر قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ (الأعراف 53) بأنه ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم؛ وتأويل القرآن بهذا المفهوم يماثل تأويل الرؤيا بمعنى تفسير مرجعها ومصير أمرها، وبمعنى تحققها في الواقع مثل رؤيا يوسف عليه السلام. أما المفهوم الثالث فيعني تطبيق مدلول الآيات أي تحويل الكلام الإلهي إلى الفعل الذي أمر به هذا الكلام، وقد استعمل عادة في هذا المعنى لفظ "التأول"، ومنه حديث عائشة رضي الله عنها: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده:

سبحانك اللهم وبحمدك، يتأول القرآن» مشيرة بهذا إلى أن فعله عليه السلام كان استجابة لقوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾ (النصر3)، وروى كذلك أن الزهري قال لعروة «فما لعائشة تتم [الصلاة] في السفر؟ فقال: تأولت كما تأول عثمان» [142].

4-1: التأويل في القرآن الكريم

- وقع لفظ "التأويل" في القرآن الكريم سبع عشرة مرة في سبع سور [143] وذلك في أشكال التركيب الآتية:

- وقع مضافاً إلى الاسم الظاهر، في قوله تعالى: ﴿ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾ (يوسف 21)؛ وقوله: ﴿هذا تأويل رؤياي﴾ (يوسف 100).

- وقع مضافاً إلى الضمير، في مثل قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (آل عمران 7).

- وقع مضافاً إلى الموصول في قوله تعالى: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾ (الكهف 82).

- وقع تمييزاً في قوله تعالى: ﴿ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (النساء 59).

وإذا تفحصنا معنى "التأويل" في آيات القرآن وجدناها تدور حول المحاور الآتية:

1- تحقق رؤيا المنام في الواقع المشهود، أو التنبؤ بمدلولها: فالرؤيا إشارة من عالم الغيب وتأويلها هو وقوع أحداثها في عالم الشهادة، وذلك في مثل قوله تعالى (على لسان يوسف الذي كان قد رأى في المنام أحد عشر كوكباً والشمس والقمر تجسد له): ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾ (يوسف 100) حينما خرّ أبواه وإخوته له سجداً؛ أما التأويل بمعنى تفسير مدلول الرؤيا فيظهر في قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما﴾ (يوسف 37).

2- العلة الغائية للفعل: ويبدو هذا المعنى في قوله تعالى على لسان الخضر بعد ما قام به من أفعال محيرة (كخرق السفينة وقتل الغلام...) لموسى عليه السلام: ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾ (الكهف 78)، فكان ما أخبره به هو العلة الخفية التي جعلته يقوم بتلك الأعمال، كما كانت الأعمال المقصودة من الخضر لتحقيق الغايات المرسومة هي المال الذي ينبغي أن تصير إليه.

ويبدو كذلك معنى الغاية المطلوبة من وراء الفعل وحسن مآله في قوله تعالى: ﴿ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾؛ سواء بعد أن أمر سبحانه بطاعة الله ورسوله ورد المتنازع فيه إليهما (في سورة النساء 59)، أو بعد أن أمر بالوزن بالقسطاس المستقيم (في سورة الإسراء 35).

ج - حقيقة القرآن وعاقبته: والآيات المشيرة إلى هذا المعنى تفيد أن للقرآن حقائق يبتغي المحرفون معرفتها فيتبعون متشابه القرآن وهم بذلك يبتغون الفتنة، قال تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ (آل عمران 7)؛ أما الجاهلون فيكذبون بتلك الحقائق ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ (يونس 39)، وهي حقائق لا يعلمها إلا الله وسيكشفها للخلق في الآخرة، أما في الدنيا فلا يحيط أحد بشيء من علمها إلا بما شاء سبحانه، ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (آل عمران 7).

والظاهر أن معاني التأويل الثلاثة هذه في القرآن تصب في معنى واحد هو "المأل والعاقبة" بمعنى حقيقة الأمر وغايته أو مقصده ([144]).

1-5: التأويل في الاصطلاح الإسلامي

استعمل التأويل بمعاني: "التفسير" و "المعنى" و "المجاز" و "الغريب" و "التقدير" قبل أن يستقر مصطلحاً خاصاً مثلما نجد عند أبي عبيدة (ت.210هـ) في مجاز القرآن ([145])، وذلك لتقارب معاني تلك الألفاظ في اللغة؛ وبقي الاصطلاح متردداً عند اللغويين إلى عصر ابن فارس (ت.395هـ) الذي قرر أن المقاصد من ألفاظ: "المعنى" و "التفسير" و "التأويل" متقاربة ([146])، مع أن لفظ "التأويل" مصطلح قرآني محدد المعاني - كما تقدم؛ واستمر مدلوله في عملية تفسير القرآن منذ صدر الإسلام ثم بدئ في تحديد معناه الاصطلاحي مع نشأة الفرق الإسلامية، فعني به ما عني بالتفسير عموماً وهو الكشف عن معنى القرآن. وقد وقع الخلاف في كون التفسير والتأويل بمعنى واحد أو هما بمعنيين متغايرين، لكن أغلب العلماء، والمتأخرين منهم خاصة، قالوا بتغايرهما، وبقي الخلاف مستمراً في التفريق بينهما وتحديد الوجوه التي يشتركان فيها أو يختلفان، وأهم ما قيل في ذلك:

- أن التفسير أعم من التأويل، فالتفسير يتناول الألفاظ والتراكيب في جميع النصوص، بينما التأويل يتناول المعاني في النصوص الإلهية خصوصاً.

- أن التفسير يتعلق بالرواية فيعتبر فيه السماع والاتباع، بينما التأويل يتعلق بالدراية وبه يكون الاستنباط.

- أن التفسير بيان وضع اللفظ حقيقة أو مجازاً، بينما التأويل بيان باطن اللفظ.

- أن التفسير قطع وشهادة على الله بالمعنى المفهوم، بينما التأويل ترجيح أحد الاحتمالات دون قطع أو شهادة على الله ([147]).

ثم إن العلماء والمفسرين اختلفوا في تعريف التأويل نفسه، وذلك تبعاً لاختلاف اتجاهاتهم المذهبية والعلمية، ومما نجده من ذلك:

- أن الماتريدي وهو المتكلم الأشعري اعتبر التأويل ترجيح أحد الاحتمالات دون القطع والشهادة على الله (كما يقع في التفسير) ([148]) دون تحكم كما يبدو.

- أن ابن حزم وهو الفقيه الظاهري يعرف التأويل بأنه «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر» ([149])، ويبدو أن فيه بعض التحكم.

- أن الغزالي وهو الأصولي والمتصوف يُعرفه بأنه «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز» ([150]) وهو أكثر تقييداً.

- أن الآمدي الأصولي الأشعري يقول عن التأويل إنه «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده» ([151]). ومن قوله يظهر أن التأويل درجات.

- أما ابن رشد الفيلسوف فالتأويل عنده «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز» ([152]). وهو على ما يبدو أكثر تضيقاً لمعنى التأويل.

- وقد أراد ابن تيمية أن يكون تعريفه أجمع، فالتأويل عنده «في عرف المتأخرين، من المتفهمة والمتكلمة والمحدثّة والمتصوفة ونحوهم، هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به» ([153]).

ومنشأ هذا الحرص كله على تحديد التأويل بما يشبه الحدود المنطقية أمران، أولهما أن التأويل لفظاً ومفهوماً أخذ من نص القرآن ومورس لأجل فهم خطابه فاستمد أهميته من موضوعه، وثانيهما أن بعض الفرق الغالية في التجريد أو في التجسيد خاضت في التأويل حسب آرائها، بلا ضابط من نقل ولا عقل، فحرص أكثر علماء الإسلام على ضبط قواعده، وإلا فإن التأويل بمعناه العام المتضمن للعمل بالقرآن وتفسيره وجد منذ العصر النبوي وعصر الصحابة، وهو ما دعي "التأويل النقلي"، أما ما دعي "التأويل العقلي" فإنه بدأ، كما قيل، مع الجعد بن درهم في بداية القرن الثاني الهجري، ([154]) وإن كان الخوارج كما هو معلوم قد مارسوا أنواعاً من هذا التأويل حينما قالوا بتكفير الفاسق مثلاً ومؤولين نصوص القرآن لتأييد رأيهم، كما أن اختلاط الخوض في السياسة مع النظر في الأفكار المحدثّة أدى إلى المباحث العقديّة حول الجبر والاختيار والارضاء، وساق هذا النظر وذلك الخوض كل فريق إلى الانتصار لآرائه عن طريق تأويل نصوص القرآن بما يتفق مع هذه الآراء؛ وقد استشرى هذا المنهج منذ أواخر القرن الأول الهجري، هذا بغض النظر عن العلوم الإسلامية التي نشأت حول النص القرآني ولأجل خدمته، وهي علوم تحتاج إلى قسط غير يسير من العمل التأويلي لآيات القرآن من أجل فهمها والاستنباط منها كعلوم اللغة والفقه وغيرهما ([155]).

وقد سار التأويل القرآني في اتجاهين تجمع بينهما بعض العلوم ويكتفي بعضها الآخر بأحد الاتجاهين دون الآخر، وهذان الاتجاهان هما: "التأويل النصي" و"التأويل العملي"، فأولهما يتخذ علم الكلام وعلم أصول الفقه مثلاً مطبعتيهما الوحيدة في الاستنباط من القرآن الكريم؛ وثاني التأويلين يتخذ التطبيق الفقهي والتصوف الخلقي وسيلة إلى مزيد الاستمداد من الكتاب العزيز دونما رفض للتأويل النصي كلية، بل إن هذا التأويل غالباً ما يكون أساس الاتباع المذهبي سواء في صور العمل بالأركان أو في طرق تطهير الجنان.

2 - المسلمون وتأويل القرآن

لتأويل القرآن عند المسلمين مصدران، أحدهما وهبي، والثاني كسبي؛ فالمصدر الوهبي يتجلى فيما يفيد المتلقون المتبنيون للقرآن دون تحكم من الاكتساب العقلي، سواء في ما يناله كل متبين من معارف تختلف عما يناله غيره، أو في درجة تلك المعارف؛ أما مصدر الكسب فيتجلى في مدى الاجتهاد في تعظيم القرآن والعمل بما فيه من أجل التأهل للمواهب الإلهية.

وبالنظر إلى أن القرآن الكريم كان المقوم الأساسي للمسلمين من حيث الروح والفكر والسلوك، وأن نصه كان محور النشاط العلمي في كل الميادين الإسلامية، فإننا سنحاول القيام ببحث في تأثير هذا النص على بعض الحقول العلمية والعملية لنرصد مانتج عن هذا التأثير من توليد كل حقل للغته الخاصة عن طريق التأويل النصي أو العملي لآيات القرآن الكريم، وهي نتيجة ستوضح مدى اتصال تلك الحقول بالنص القرآني واشتغالها به. ولعل مهمتنا أن تكون هي الكشف عن درجة ارتباط تلك الحقول بالقرآن ودرجة انسياقها أو صمودها أو مقاومتها لتيارات مخالفة لنصه تمثلها نصوص أجنبية عن روح القرآن مناهضة له، ونعتقد أن الجهاز الكاشف لدرجة انتماء الحقل المعين إلى البيئة الإسلامية هو "الجهاز الاصطلاحي" لهذا الحقل، لذا فإننا نروم من بحثنا هذا أن يساعدنا على رصد هذه الهوية التي يكشف عنها الجهاز الاصطلاحي لحقول معرفية معينة.

وسننظر أولاً في فترة الصدر الأول التي نعتبرها فترة تعامل متكامل مع النص القرآني ومقاصده، ونبرز مقومات هذا التعامل الذي اجتمع فيه للصحابة عناصر التأويل الإنساني للنص الرباني على وجه أمثل، فكان تأويلهم متضمناً للتفسير اللغوي والتطبيق العملي والفهم القلبي؛ ثم ننظر بعد ذلك في كل مظهر تأويلي على حدة ممثلاً على التوالي في المتكلمين ثم الفلاسفة، مع التركيز بعد ذلك على الفوارق الأساسية بين المصطلح الفلسفي والمصطلح الصوفي، وهما جهازان اختص كل منهما بلغته وحقله، وكثيراً ما التبس على البعض اصطلاحهما فحملوا بعض هذا على ذاك وفهموا أحدهما بما ينبغي أن يفهم به الآخر، أو أشركوهما في معنى واحد وهما لا يشتركان إلا في اللفظ؛ كما سنعمل على إبراز المصدرين المختلفين لمصطلحات كل من الفلسفة والتصوف مبرزين كيف أثر ذلك الاختلاف في استجابة كل منهما لمقتضيات التداول الإسلامي العربي.

وقبل ذلك نستفتح بالتأويل الأمثل للقرآن الكريم، هذا التأويل الذي كان في صورة "التبيين" النبوي لهذا الكتاب باعتبار ما اختص به الرسول صلى الله عليه وسلم من خصائص منها:

- أنه مصطفئ ومهياً من لدن الحق لتلقي وحيه.
- أن الوحي ﴿نزل به الروح الأمين﴾ على قلبه صلى الله عليه وسلم.
- أن الوحي ﴿بلسان عربي مبين﴾ وكان عليه السلام أفصح العرب وأبلغهم وأعلمهم بلهجاتهم.
- أنه كان يتلقى من ربه الكتاب والحكمة باستمرار ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾ (النساء 113)، ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (طه 114).
- أنه كلف "بتبيين" الكتاب تبشيراً وإنذاراً عن طريق "التلاوة" و"التزكية" و"تعليم الحكمة" [156]..

2-1: التبيين النبوي للقرآن

كان من المهام العظمى لرسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، بعد تلاوته آيات القرآن على المؤمنين به وتزكيتهم، تعليمهم الكتاب وتبيين ما نُزِّل إليهم، وهذا التبيين النبوي هو السنة نفسها التي كانت في حقيقتها تأويلاً للقرآن شمل مستويات ثلاثة [157] هي: الأقوال والأفعال والأحوال.

2-1-1: الأقوال

وقد تعددت مواضعها وأنواعها في تبيين ألفاظ القرآن ومعانيه [158]، ويكفي من ذلك التعدد أن نعلم أن الصحابي ابن مسعود وحده روى أكثر من ثلاثمائة حديث مرفوع إلى النبي عليه السلام في تفسير أي القرآن الكريم [159].

ونسوق فيما يلي أمثلة لأنواع التأويل النبوي القولي:

1- تأويل المراد من بعض ألفاظ القرآن التي وقف الصحابة عند ظاهر معناها كتأويله صلى الله عليه وسلم لفظ "الظلم" في قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم...﴾ (الأنعام 82) بمعنى "الشرك" مذكراً إياهم بقول الله تعالى على لسان لقمان: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ (لقمان 13)، وذلك بعد أن شق عليهم مضمون الآية الأولى [160]، وهذا التأويل هو نوع تفسير القرآن بالقرآن الذي سنرى أن الصحابة مارسوه كثيراً، وهو أعلى درجات التفسير. وكذلك بين الرسول صلوات الله عليه لعائشة المراد من قوله تعالى: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ (الانشقاق 8) حينما سألته فقال: «إنما ذلك العرض»؛ وتفسيره "القوة" في قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ (الأنفال 60) بالرمي؛ و"العبادة" في قوله تعالى: ﴿إن الذين يستكبرون عن عبادتي﴾ (غافر 60) بالدعاء؛ ومن هذا التأويل أيضاً تبيينه صلى الله عليه وسلم المراد من قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ (البقرة 187) للصحابي الذي وضع عقالين تحت وسادته أحدهما أبيض والآخر أسود ليتبين برؤيتهما طلوع الفجر، وذلك بأن وضع له أن المقصود هو بياض النهار وسواد الليل [161].

2- تأويل الحديث القدسي بالقرآن (والمصدر واحد) كما فعل في الحديث الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ثم قرأ: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ (السجدة 17) [162].

3- الأقوال التشريعية كتبيين المجمل في القرآن وتمييز الناسخ من المنسوخ وتفصيل بعض الأحكام والإفتاء في النوازل والتقريرات وغير ذلك مما يقتضيه التبيين المطلوب منه عله السلام، وقد قال الإمام الشافعي: «كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن» [163].

2-1-2: الأفعال

كانت الممارسات العملية التي قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة التأويل التشريعي للأمة، وقد نص القرآن على بعضها مثل قوله تعالى: ﴿زوجناها لك﴾ لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم﴾ (الأحزاب 37)؛ كما أنه صلى الله عليه وسلم بين بعض الأحكام القرآنية بالأفعال

وأمر أن تتبع على أنها التأويل الصحيح لتلك الأحكام فقال مثلاً: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقال: «خذوا عني مناسككم» ([164]). ومن تأويله كذلك ما كان في صورة تعبد قولي كصوغه صلى الله عليه وسلم للتسبيح الذي أمر به من قوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾ (النصر 3) وهو فعل وصفته السيدة عائشة "بالتأول" (التطبيق) فقالت: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك، يتأول القرآن» ([165])؛ كما أن أشمل وأكمل تأويل نبوي للقرآن ماعبرت عنه السيدة عائشة حينما سئلت عن خلقه صلى الله عليه وسلم فقالت بأن خلقه كان القرآن ([166]).

3-1-2: الأحوال

لما كان الرسول عليه السلام متخلفاً بأخلاق القرآن كلها، والقرآن دعوة إلى التحلي بسامي الأخلاق ظاهراً وباطناً، وكانت الأخلاق الباطنة أساساً للتخلق الظاهر، فلا غرو أن كان مُبلغ القرآن متصفاً بمحاسن الأخلاق التي ما بعث إلا ليتمم مكارمها ([167])، وأساسها الأخلاق القلبية الباطنية؛ ومن ثم فقد كان صلى الله عليه وسلم رؤوفاً رحيماً صدوقاً صبوراً حليماً كريماً زاهداً محسناً، إلى غير ذلك من الصفات القلبية الباطنية التي كانت الصورة التأويلية لروح القرآن ومقاصده، والتي وصفه بها مُنزل القرآن العظيم في قوله ﴿وإنك لعلی خلق عظیم﴾ (القلم 4). فتأويل النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن في هذا المستوى تأويل حالي يتجلى في الاتصاف بمكارم الأخلاق القلبية التي تفيض على السلوك الظاهر ومعاملة الخلق، ويمكن أن يجدها الدارس في السيرة والشمال المحمدية التي هي ترجمة حية لمعاني القرآن، كما يمكن أن تُستشف من شدة تعظيمه صلى الله عليه وسلم للقرآن، هذا التعظيم الذي يظهر في أحواله كثيرة توجه إلى وجوب تعظيم القرآن وعمل ما يثمر في القلب تعظيمه من مداومة على تلاوته وتعاذه بالتدبر والحفظ، وتتوعد من نسيه بعد حفظه أو لم يعمل به؛ كما ظهر ذلك التعظيم النبوي لكلام الله عند تلاوته إياه في الصلاة وخارجها أو في استماعه لمن يتلوه، وفي بكائه صلى الله عليه وسلم أثناء تلاوة الصلاة وإثر الاستماع ([168]).

فتبينُ النبي للقرآن تنزيل لحقائق الوحي على قلبه، وتبينه تيسير بلسانه لخطاب الحق إلى الناس، أما تبيينه فهو تربيتهم وتعليمهم ما نُزل إليهم لعلهم يتفكرون ([169])، وهذا لا شك مقتض لإحاطة النبي بلغات (لهجات قومه). والناظر في سيرة المصطفى عليه السلام وحديثه يجد تلك الإحاطة، ويجد أنه كان أفصحهم على الإطلاق وأبلغهم، أو ليس حقاً من أوتي جوامع الكلم؟ وما جاء في القرآن الكريم وفي السنة الشريفة وهما أصلاً الأحكام والأعمال والعلوم الإسلامية كلها من مصطلحات إسلامية، فإنما جرت أول ماجرت على اللسان النبوي، وذلك مثل "الإيمان" و "العمرة" و "الزكاة" و "الإسلام" و "الكفر" و "النفاق" و "الصلاة" و "الركوع" و "السجود" و "الصيام" و "الحج" و "الجهاد" و "الفسق" وما اشتق من هذه الأسماء أفعالاً وصفات؛ ناهيك عن كُلم وإشارات ومُثل ومجازات ما سُمعت قط إلا من فيه صلى الله عليه وسلم، فكانت العبارة أوفق كناية وأنسب استعارة لمقام الإبلاغ الجامع للمقاصد النبوية والواعي لكل مراتب الخطاب، فهو أول من سمع منه مثلاً، «مات حتف أنفه» لمن مات عن غير قتل و«هو بحر» للفرس الذي لا ينقطع جريه، و«لا ينتطح فيها عنزان» و«الآن حمي الوطيس» و«لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين» و«الحرب خدعة» و«إياكم وخضراء الدمن» و«أجد نفس الرحمن من قبل اليمن» ؛ ومن المفردات: "الصَّير" لشق الباب، وما إلى ذلك؛ أما الصور البيانية التي استعملها صلى الله عليه

وسلم، فلعل كتاب المجازات للشرىف الرضى شاهد على بعضها فى علو بيانها وامتناع مثلها عن غيره صلى الله عليه وسلم ([170]).

ولا شك أن هذا الاتجاه يبرز جانباً خطيراً من جوانب النبوة لم يعط حقه من الاعتناء، وهو علاقة الروح الإيمانية بالإبداع اللغوى والأدبى، هذا الإبداع الذى تجلى فى الحديث النبوى كله، فمرتبتة تأتي بعد القرآن من حيث البيان بحيث إن المؤمن الخبير يفرق بين كلام النبوة وغيره، وإذا كان لشعراء الجاهلية "شياطينهم" وللمبدعين عامة طقاتهم النفسية الخاصة، السوية منها وغير السوية، التى تولد الكلام المحدث للاعجاب والتأثير (والذى تعترف بتأثيره النبوة كذلك إذ جاء فى الحديث: إن من البيان لسحرا)، فإن للطاقة الروحية عند المؤمن بالله أثراً فى قدراته المختلفة، ومنها القدرة على استيعاب الخطاب القرآنى وعلى إبداع القول المستمد منه معنى، ومن لغة الخطاب المتداول لفظاً، هذا الإبداع الذى لا نعدم الكثير منه فى أقوال الصحابة (خصوصاً علي بن أبى طالب) كما نستقرئه فى رقائق الصوفية وإبداعاتهم النثرية والشعرية.

2-2: الصحابة وتأويل القرآن

لا مرأ فى أن الواقع المتعين أسبق من وصفه، ولا جدال أيضاً فى أن وصف الوقائع والمعارف باللغة المتداولة لا يرقى إلى مماثلة الواقع العيني والحقيقة المعيشة، خصوصاً إذا كانت وجدانية، إذ يكون وصفها باللغة ملتبساً يحتاج إلى بيان بوساطة مستوى آخر من الوصف غير المباشر كاستعمال المجاز أو الاستعارة أو الأمثال أو الأمثلة، وذلك كلما بعد المخاطب عن الشعور بما يماثل الحقيقة الوجدانية للمتكلم أو كان يريد التحقق من أمره.

ولقد أوجد النص القرآنى لمن أنزل بينهم وبلغتهم عالماً من الحقائق والمضامين التى فهموا بعضاً منها بأذهانهم وعاشوا بعضاً آخر منها بوجدانهم منذ البداية، ولكن فهم البعض الآخر من الحقائق والمعاني الأخرى من المضامين كان مشروطاً بالاشتغال بما أمروا به وما فهموه أولاً، لكي يتطور فهمهم فى القرآن الكريم ويزداد التفقه والاستنباط منه على مدى الزمن واستمرار التردد والتطبيق، وبناء على ذلك فقد زاول الصحابة ما يمكن أن يسمى "الفهم المباشر" للقرآن بفضل وصفين تحققاً فيهم وهما الفطرية والإيمان؛ فبفضل صفاء الفطرة كانوا منسلخين من كل معطى ثقافى مسبق يمكن أن يعيق استقبالهم لمعاني الوحي، وكثيراً ما وُصف بعضهم بأنه "وعاء" لعلم القرآن ومقاصده أو أنه "ملئ علماً"؛ وبفضل قوة الإيمان كان العلم عندهم منهضاً للعمل والعمل مقوماً للإيمان، فكان العلم والعمل به متلازمين فى حركة جدلية صاعدة باستمرار نحو التفقه والمعرفة؛ وقد كان أولئك الصحابة متكاملين فى الفهم متنافسين فى العمل بمقتضاه، وهم فى ذات الوقت متفاوتون فى الاختصاص، إذ تفوق بعضهم فى القضاء وبعضهم فى القراءة وبعضهم فى الأحكام، وربما اختلفوا أحياناً فى الفهم بحسب مراتبهم أو بحسب وجوه الرأى وهو اختلاف تنوع فى المعارف ([171]).

ولما كان العمل بالنص القرآنى ومعاناه أو أمره ونواهيه وملابسة معانيه الخلقية ظاهراً وباطناً، أسبق من التعبير عن الشعور بهذه الملابس وتلك المعاناة، حسيماً أشرنا إلى ذلك آنفاً، وكان الصحابة متكاملين فى الفهم منشغلين بالعمل (وهو ما سميناه التأويل)، فإنهم لم يكونوا فى حاجة، أغلب الأحيان، إلى التعبير عن المواجيد أو تأويل المعاني الخلقية للقرآن (التأويل الإشارى)، ذلك

أن التكامل والتنافس في تأويل مضامين القرآن كان هو المبدأ العام السائد بين المؤمنين، فكانوا يتعاملون جماعياً وفق مقاصد الشريعة الإسلامية ويجتهدون في فهم روح تلك المقاصد بدرجة عالية من الوجدان الديني الذي يفيض على مشاعرهم وسلوكهم، كما أن سليقتهم العربية وصلت بين وجدانهم ولغة القرآن العربي فلم يكونوا بحاجة إلى أن يؤوّل بعضهم إشارات القرآن ومقاصده الخلقية للبعض الآخر، إلا ماندر، لأنهم كانوا يشعرون وجدانياً (فضلاً عن الفهم العقلي) بالمعاني العميقة للعبارة القرآنية، ويزدادون تعميقاً لها في نفوسهم فلم يكونوا ليستعوضوا عنها بغيرها في الغالب؛ ولكن الحاجة إلى فهم هذه المقاصد الخلقية أخذت تزداد بابتعاد الوجدان العام عن الشعور بها، نظراً لطغيان الانحرافات العقدية والخلقية من جهة، وللجمود على ظاهر النصوص كرد فعل لتلك الانحرافات من جهة أخرى؛ كما أن الحاجة إلى تفسير ظاهر الخطاب القرآني ومقوماته البلاغية والإعجازية تزايدت نظراً لتلاشي السليقة اللغوية فضلاً عن ذبول الوجدان العقدي.

ومع ذلك فقد أثرت شذرات من التأويل النبوي والصحابي لبعض ألفاظ القرآن الكريم وآياته، كما رويت أقوال وعرفت أحوال تشير إلى الجوانب الروحية والأخلاقية قد زحرت بها كتب الأحاديث والسيرة النبوية وسير الصحابة، تلك الأقوال والأحوال التي تمثل تأوّلًا متفاوتاً لأحكام القرآن والسنة، كما تعكس بعض التأويلات المتنوعة والمختلفة لإشارات القرآن ورموزه؛ وقد كانت هذه التأويلات بذوراً طيبة للخطاب الصوفي الذي تنامت مصطلحاته تدريجياً إلى أن تكاملت وحداتها العامة الأساس، ما بين القرن الرابع والخامس الهجريين، وإن بقيت الإضافة إليها مفتوحة للازدياد والاغتناء بالتجارب الخاصة.

2-2-1: تبين الصحابة للقرآن

لقد كان تأثير القرآن في الصحابة كبيراً وشاملاً لكل نواحي سلوكهم، فكان حفظه وتدارسه والعمل بما فيه ديدنهم في جل أوقاتهم، لذلك لم يفتهم أن ينظروا إلى القرآن نظرة شمولية ويخلصوا مضامينه، فقد روي عن عبد الله بن مسعود قوله: «إن الله أنزل القرآن على خمسة أحرف، حلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال» [172]، هذه المضامين التي يمكن أن نفصلها فيما يلي:

- أحكام فقهية تقتضي عملاً بها.

- إعجاز في لغته ومعانيه يقتضي تدبراً لها.

- أمثال تقتضي اعتباراً لها.

ولم يكتف هذا الصحابي بالتقسيم المضموني للقرآن تقسيماً ينبئ عن دقة تبيينه إياه، ولكنه بين كيفية تأويل كل قسم منها [173]، هذا التأويل الذي عبر عنه الصحابي الآخر عبد الله بن عباس بلفظ "التفسير" وقسمه إلى أربعة أوجه: «وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه أحد إلا الله» [174]؛ وإذا عرضنا ما تبين ابن مسعود من مضامين القرآن على أوجه تأويل ابن عباس وجدنا أن كل وجه منها يقابل قسماً من تلك المضامين.

ويمكن تمثيل التناسب بين مضامين القرآن وتأويله في الخطاطة الآتية حيث تعني العلامة (x) إمكان تناول التأويل للمضمون المعين:

--	--	--	--	--	--

التأويل المضامين -	حلال	حرام	محكم	أمثال	متشابه
التفسير (التأويل حسب العرف اللغوي)	X	X	X	X	
الأحكام الفقهية (التأويل العلمي)	X	X	X		
التدبر والاعتبار (تأويل العلماء)	X	X	X	X	
تأويل لا يعلمه إلا الله	X	X	X	X	X

ولم يكن العامل الإرادي منتفياً عند الصحابة بحيث يكتفون بالنص القرآني وما تبينه السنة منه، بل كانوا يتفقهون ويؤولون، وإلا ما كان لدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس بالتفقه في الدين وتعلم التأويل معنى؛ وقد كان ذلك التفقه وهذا التأويل نتيجة لتفكيرهم في التبيين النبوي تفكراً يعتبرون به «وينظرون لأنفسهم فيهدون» كما قال بعض مفسري [175] الآية القرآنية «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون» (النحل 44)، لذلك فإن تأويل الصحابة للقرآن كان مبنياً على أصليين هما: السنة والاجتهاد.

- فأما السنة فتعني أن لتأويل الصحابي (التفسير القولي) حكم الحديث المرفوع، وهو ما تعلق بالمسائل النقلية مثل أسباب النزول وما يكون قد سمعه أو شاهده من التأويل النبوي، مما يجعل اتباعه واجباً.

- وأما الاجتهاد فيتمثل في ما نقل عن الصحابة وهو أربع حالات (حسب الشاطبي) وهي: إجماع الصحابة على أمر.

عدم إجماعهم بأن يروى عن بعضهم أمر دون بعض ودون مخالفة بعضهم لبعض. وجود الخلاف.

مسائل اجتهادية لا تختص بالصحابة.

فالقسم الأول لا إشكال في صحة حجته ومن ثم وجب اتباعه؛ والقسم الثاني يترجح الاعتماد عليه؛ أما الثالث والرابع فهما الأمران الاجتهاديان، وعلى ذلك فإن التفسير في غير الأحكام الفقهية يمكن أن يخضع بالأولى لهذا القياس [176]. وكان من مظاهر اجتهاد الصحابة أن فرقوا بين المكي والمدني من آيات الذكر الحكيم كما بينوا الناسخ والمنسوخ، حتى لا يتوهم التعارض بين أحكامه [177].

ويظهر من هذا أن النص القرآني والسنة المبينة له ليسا نصين نقليين جامدين، وإنما يمثلان الأصول الفكرية (العقدية) والعملية (الشرعية) التي تتحرك الحياة الإسلامية في إطارهما اجتهاداً وفهماً حسبما تطور إليه المجتمع [178]، وذلك عن طريق تفاعل النقل والعقل فيما لم يلزم النص به، أي في الأقسام الثلاثة السابقة من الاجتهاد؛ على أن المؤهل للاجتهاد هو من قام بشروط التبيين للقرآن تبيناً يقتضي تأوله (العمل بأحكامه والمداومة على ذكره)، وما يصحب هذا التأول من

تحول (تدبر لمعانيه وإخلاص في آدابه)، وهي شروط المنهج العلمي (المعرفي) في الإسلام، الذي لا ينفك عن العمل بحيث يتكامل فيه الظاهر والباطن (أو التخلق والتذوق).

وهذا المنهج هو الذي اتبعه الصحابة فحاضوا تجربة معرفية رائدة في الإسلام تفاعل فيها العلم والعمل تفاعلاً عَرَجَ بهم إلى أرقى درجات الفهم، وما كان لهم ذلك إلا بفضل تبيينهم لكلام الله، وتبيين رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثم فإنهم تبيينوا دلالات ألفاظ القرآن الكريم على قدر معرفتهم باللسان العربي، وتبيينوا إشارات ومقاصده على قدر اجتهادهم وتدبرهم وإخلاصهم. ونعرض فيما يلي بعض مظاهر كل من التبيين اللفظي لنصوص القرآن والتبيين الإشاري لمقاصده، عند الصحابة.

أ - التبيين اللفظي

أنزل القرآن بلسان عربي مبين في عرب فصحاء يحيطون بطرق الأداء القولي وفنونه، لكن من المفترض ألا يشكل عليهم لفظ من ألفاظ القرآن أو عباراته، إلا نجد الاهتمام بالتفسير اللغوي لكثير من ألفاظه يوازي نزول آياته وسوره، وقد اتخذت عناية الصحابة بتفسير القرآن مظاهر متنوعة أهمها:

- العناية بالقراءة

فلعلم الصحابة أن القرآن من عن الله تعالى، وأن لتلاوته كما أنزل أجراً كبيراً، فقد اجتهدوا في المحافظة على نصه من كل تغير، ومن ذلك كيفية النطق بحروفه وكلماته ومعرفة أماكن الابتداء والوقف فيها، وقد كان لحديث الأحرف السبعة المشهور وإقرار الرسول صلى الله عليه وسلم لأكثر من قراءة واحدة لبعض مفردات القرآن تأثيراً في نشأة القراءات التي أنتجت علماً خاصاً فيما بعد ([179]).

- شرح الألفاظ:

وقد واكبت هذه العملية نزول القرآن وتلقيه فكان الصحابة يفهمون منه مايساعدهم عليه لسانهم، ولكن بعضهم كان يقع أحياناً ضحية العرف اللغوي فيفهم غير المراد في القرآن، مثل ما وقع لبعضهم مع لفظ "الظلم" ولفظ "الخيطة"، كما تقدم، أو كانوا يستشكلون مدلول اللفظ القرآني كما وقع لعمر بن الخطاب حين تساءل عن معنى لفظ "الأب" أو "التخوف" وسؤال غيره إياه عن "المرسلات" و "السابحات" و "الذاريات" إلخ...؛ ولكنهم كانوا في هذه المرحلة يتخرجون من تمحيص المعاني التي لا ينبني عليها حكم عملي، ويعدون ذلك تكلفاً بل إنهم نهوا عن ذلك أو عاقبوا عليه ([180])؛ ومع ذلك فإنهم كانوا يبحثون عن العلم بالقرآن ويسأل بعضهم بعضاً ويتقصون في البحث؛ فهذا ابن مسعود الذي عده معاذ بن جبل من أربعة يُلتمس العلم عندهم، وبلغ به الأمر أن يقول وسط جماعة من الصحابة، «والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أني من أعلمهم بكتاب الله، وما أنا بخيرهم... وما أنزلت سورة إلا وأنا أعلم فيم نزلت»؛ ولكنه مع كل ذلك يصرح قائلاً: "ولو أعلم أن أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل أو المطايا لأتيته"، ويحكي عبد الله بن عباس عن نفسه «... أقبلت على المسألة [السؤال]، فإن كان ليبلغني الحديث عن الرجل فأتيته وهو قائل فأتوسد ردائي على بابي فتسفي الريح على وجهي التراب فيخرج فيراني فيقول: يا ابن عم رسول الله ماجاء بك؟ ألا أرسلت إلي فأتيك؟ فأقول: أنا أحق أن أتيك، فأساله عن الحديث...» ([181]) ومن الحديث تأويل القرآن.

- مصادر التبيين اللفظي للقرآن

لم يكن الصحابة لينقطعوا إلى فهم الكتاب المنزل حسب تصوراتهم التي ظلت توجهها البيئة واللغة والأعراف قبل الإسلام، ولكن "إسلامهم" كان يعني التجرد العملي من التصورات السابقة كما أن "إيمانهم" يقتضي التجرد القلبي من كل الميول والأهواء "الجاهلية" حتى يسلم لهم التبيين الصحيح لمعاني كلام الله ودلالات ألفاظه، لذلك فإن المصادر التي كانوا يرجعون إليها في تبيينهم للقرآن هي على الترتيب، القرآن الكريم نفسه، والسنة النبوية، وكلام العرب، وبعض أقوال أهل الكتاب، ثم فهم الصحابة المتبصر. وسنتناول هذه المصادر تباعاً فيما يلي:

* القرآن الكريم:

اعتبر تفسير نص من القرآن بنص آخر منه أعلى درجة في تأويل آياته، وهو رد بعضها إلى بعض، لأن بعضها يصدق بعضاً وهو مما يفسر به قوله تعالى: ﴿وآخر متشابهات﴾ فما أجمل في مكان من الكتاب فصل في مكان آخر، وما اختصر في مكان بسط في موضع آخر ([182])؛ وقد رأينا أن النبي عليه الصلاة والسلام قام بهذا النوع من التفسير حين أول "الظلم" بالشرك. ولم يكن الصحابة ليعدموا الآيات المتشابهة في مقاصدها وهم يلبسون معانيها ويتلون القرآن بتدبر آناء الليل وأطراف النهار، فهذا ابن عباس يفسر "رحمة" بـ"رزق" و"زُلْفًا" بأنها "الجُرز" ويفسر قوله تعالى: ﴿كلما أضاء لهم مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم قاموا﴾ (البقرة 20) بقوله: «كلما أصاب المنافقين من عز الإسلام اطمأنوا إليه، وإذا أصاب الإسلام نكبة قاموا ليرجعوا إلى الكفر كقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به...﴾ الآية (الحج 11)؛ ويفسر ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا﴾ (يونس 64) بقوله: «فهو قوله لنبيه: ﴿وبشر المؤمنين بأن لهم فضلاً كبيراً﴾ (الأحزاب 47)؛ ويفسر قوله تعالى: ﴿وله المثل الأعلى﴾ (الروم 27) بالآية: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى 11) (2) إلى غير ذلك.

* السنة

لما كانت السنة تبييناً لما في القرآن، كما سبق القول (وهو ما تبينه الآية الكريمة: وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) من النحل 44، وكانت تنزل بالوحي كما ينزل القرآن وهو ما يدل عليه الحديث النبوي «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» وهي الحكمة التي كثيراً ما تقتزن بالقرآن، كما في أكثر التفاسير، لذلك فقد اعتبر تفسير القرآن بما صح من السنة، "الطراز الأول" بعبارة الزركشي الذي حذر من الضعيف منها والموضوع ([183])، وهذا بالنسبة للمتأخرين. أما الصحابة فإن مرجعهم الأول في فهم القرآن بجميع مستوياته كانت السنة بجميع تجلياتها ([184])، وقد ذكرنا قبل أن عبد الله بن مسعود وحده رفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من ثلاثمائة حديث في تفسير القرآن، حسب ما جمع له من كتب التفسير ([185])؛ وذلك غير مافهمه الصحابة منه صلى الله عليه وسلم أو رأوه من تأوله العملي لأحكام القرآن وآدابه، ثم بينوه للناس بألفاظهم الخاصة، وهو كثير في تفاسيرهم.

* كلام العرب

كان في نزول الوحي بلسان العرب تيسيراً لفهمهم إياه، ومع ذلك دعت الضرورة أحياناً إلى تفسير بعض ما غمض منه؛ وازدادت الضرورة إلحاحاً بانتشار الإسلام واختلاف الألسنة كما أسلفنا، وكان الإطار المرجعي الذي وجد فيه بعض الصحابة معينا معجماً زاخراً هو الشعر العربي القديم

وكلام العرب عامة؛ وقد أشرنا سابقاً إلى مجالس عبد الله بن عباس التي كان يجيب فيها من يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه، وكان يجيب أيضاً من يسأل عن العربية والشعر والغريب من الكلام [186])، وقد كانت تلك المجالس في المرحلة الأخيرة من حياة ابن عباس العلمية حينما رجع إلى مكة يلقي العلوم المختلفة للتابعين، وقد عرفنا أنه منذ صباه كان يتعلم ويجد في طلب علوم القرآن والحديث، يساعده على ذلك مؤهلاته ودعاء النبي عليه السلام له بالتفقه في الدين ومعرفة التأويل؛ ولم يمنعه كل ذلك من الاعتراف بعدم معرفته بعض ألفاظ القرآن، مثله في ذلك مثل بعض كبار الصحابة كأبي بكر وعمر، كما كان يتعلم معاني تلك الألفاظ مما يتكلم به أعراب البادية، كقوله: «كنت لا أدري (فاطر السماوات) حتى أتاني إعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتها يقول أنا ابتدأتها»؛ لذلك فإن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين كانوا كثيراً ما يفسرون غريب القرآن ومشكله بالشعر العربي، وقد روي عن ابن عباس أقوال في ذلك منها قوله: «إذا سألتهموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب»، وتفسيره المعتمد مليء بالمفردات المأخوذة من لغة العرب عامة، كما أن أجوبته عن أسئلة نافع بن الأزرق بشأن غريب القرآن كلها مستندة إلى الشعر العربي كما هو معلوم [187]).

ولا شك أن هذه المعرفة الواسعة باللغة العربية هي التي أفاد منها الصحابة في التفسير اللفظي للقرآن بالمرادفات والوجوه والنظائر والمشتقات.

* أهل الكتاب

استند بعض الصحابة إلى الحديث النبوي الذي منه «... حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج...» ومنهم عبد الله بن عمرو بن العاص الذي قيل إنه أصاب يوم اليرموك راحلتين «من كتب أهل الكتاب فكان يحدث منها لما فهمه من هذا الحديث النبوي من الإذن بذلك»؛ وبحسب بعض علماء الإسلام فإنه قد تستعمل هذه الإسرائيليات فتكون صادقة إذا وافقت القرآن وكاذبة إذا خالفتها، ولكنها إذا تناولت المسكوت عنه في القرآن لم يؤمن بها ولم تكذب وجازت حكايتها، وأغلبها مما لا يفيد في أمور الدين وإنما «تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد» كما ذكر ابن تيمية [188])؛ وقد أستأنس الصحابة ببعض معارف أهل الكتاب التي فصلت أخبار الأمم السابقة وأخبار الأنبياء وبدء الخليقة وغير ذلك، ولكنهم كانوا يرفضون ما كان فيه شبهة تعارض مع القرآن، بل إن ابن عباس رفض أخبار أهل الكتاب جملة ونهى عن الأخذ بها لأن القرآن أيقن علما وهم قد حرفوا كتبهم [189]).

* فهم الصحابة

كان القرآن بالنسبة للصحابة هو منبع العلوم جميعها، فقال ابن مسعود: «إذا أردتم العلم فانثروا القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين»، لذلك فإن حرص الصحابة على تلاوة القرآن وتدبره والعمل به يعني أيضاً تحصيل العلم الذي يزدادون بالعمل به علماً آخر، وهذا العلم الثاني هو الذي نقصد إليه بلفظ "الفهم" (أو التحقق)، وهو الذي قصده دون شك معاذ بن جبل بقوله «أجتهد رأيي» بعد أن لا يجد في القرآن والسنة ما يحكم به، وهو رأي صادر عن فهم روح الكتاب والسنة؛ وقد اجتهد أبو بكر في فهم لفظ "الكلالة" في القرآن حسب رأيه [190])؛ وليس الاجتهاد وحده في العبادات بمغن عن حسن الفهم؛ بل قد تنحرف الأعمال بانحراف التبيين والفهم، كما حصل للخوارج الضرورية الذين قال فيهم ابن عباس إنه لم ير قط أشد اجتهاداً منهم، ومع ذلك فإنهم حادوا عن فهم أحكام بين ابن عباس لهم صوابها من القرآن والسنة بفضل تحققه وفهمه [191])؛ ولم يتأت

للصحابه ذلك التحقق وهذا الفهم لكتاب الله إلا لقيامهم بشروط التحقق بالقرآن التي تقتضي تبين إشاراته ومقاصده.

ب - التبين القصدي (الإشاري)

إن للدين وظيفة معرفية أصلاً، ووسيلة المعرفة في النهج الديني هي التصديق بالرسول والاشتغال النظري والعملية بما أمر الله به على لسانه، على أن يحصل بين التصديق والاشتغال النظري تفاعل جدلي يتحول عبره المؤمن من متكلف للفرائض، إلى متقرب لله بالفرائض والنوافل ساعياً إلى تبين أقصى لمقاصد الكتاب المنزل وإشاراته؛ ولا تثمر هذه التجربة الدينية (التصديق والاشتغال) إلا بتعليم النبي الرسول [192] لأنها تقوم على أساسين: أساس العمل وأساس كيفية العمل، وقد فصلنا سابقاً (بعض التفصيل) الأساس العملي في "العمل بالأركان" و "الذكر باللسان"، كما فصلنا العمل في "الإخلاص" و "التدبر"؛ وسنجل هذين الأساسين في حق الصحابة (لما يناسب أحوالهم) فنقسم تبينهم لمقاصد (أو إشارات) القرآن الكريم إلى قسمين هما: "العمل بالذكر" و "التدبر بالإخلاص".

- العمل والذكر

قال ابن مسعود: « كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن ». وهذا حديث يصف حال الصحابة مع القرآن، فهو ينص على اقتران فهم المعنى بالعمل، هذا الاقتران الذي عبروا عنه بالاتباع وفسر به النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: ﴿يَتَّبِعُونَهُ﴾ (البقرة 122) فقال: «يتبعونه حق اتباعه»، إذ اعتبر التلاوة الحق هي الاتباع لما يتلى إجمالاً، وفصله بعض الصحابة بأنه إحلال حلال القرآن وتحريم حرامه وقراءته كما أنزل [193]؛ واشتغال الصحابة بالأعمال الشرعية التي في القرآن واجتهادهم فيها معلوم ومبسوط في سيرهم التي نقلت مظهر من أحوالهم وأقوالهم؛ فأبو بكر الصديق مثلاً يقول: « ... هذا كتاب الله فيكم لا تفنى عجائبه ولا يطفأ نوره، فصدقوا قوله... فإنما خلقكم للعبادة... فإن استطعتم أن تتقضي الآجال وأنتم في عمل الله فافعلوا.... » [194]، ومعاذ بن جبل ينفي الأجر عن العالم حتى يعمل بعلمه [195].

أما الاشتغال بذكر الله وتسبيحه المأمور به في القرآن فقد كان ديدن الصحابة بفضل إطاعتهم لأمر الله أولاً ولما وجدوا في ذكره من الأفضال وتحسين الأحوال كذلك، فعثمان بن عفان مثلاً يأمر مريضاً بأن يقول «لا إله إلا الله» ولما قالها أقسم عثمان أن المريض «رمى بها خطاياها فحطمها حطماً» وما أقسم إلا لأنه سمع هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قال بأن هذه الكلمة «هي للصحيح أحطم» [196] أي لخطاياها؛ كما أن معاذ بن جبل يقرر أنه «ما من شيء أنجى لابن آدم من عذاب الله من ذكر الله عز وجل» وذلك استقاء من السنة النبوية [197]؛ ولم يكن الذكر عند الصحابة تزجية للفراغ، بل إنهم كابدوه من جملة ما كابدوا من اشتغال تعبدي، حتى إن الإمام علي يجعل «ذكر الله على كل حال» ثالث أشد الأعمال [198] على نفس الإنسان؛ ومن ثم فإن الصحابة اتخذوا للتسبيح والإكثار منه وسائل وأدوات كعقد الأصابع ونوى التمر والحصى والخيوط المعقودة وغير ذلك مما أوردته كتب الحديث وخصص له الإمام السيوطي فصلاً في كتابه الحاوي للفتاوي سماه "المنحة في السبحة".

- الإخلاص والتدبر

لقد شمل عمل الصحابة بالقرآن الكريم باطن الأخلاق الإيمانية كما شمل ظاهر العبادات الإسلامية، فكانوا يجتهدون فيهما جميعاً ([199]) ويعرضون إحداها على الأخرى باستمرار، وكانوا كذلك يدركون "قيمة" الاشتغال فضلاً عن الاشتغال نفسه، فجد أن معاذ بن جبل مثلاً ينص على أن القليل من العمل بإخلاص أولى من الكثير منه دون إخلاص، ويوصي ابنه بأن تكون صلاته «صلاة مودع لا يظن أن يعود إليها أبداً» ([200]).

أما تدبر الصحابة للقرآن فهو أمر لا شك لازم عن تسليمهم بالوحي وتعظيمهم لله ورسوله، فتسليمهم اقتضى امتثال الأمر في قوله تعالى مثلاً: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ (النساء 82 ومحمد 24)، وتعظيمهم لله ورسوله ([201]) اقتضى حرصهم على الحضور القلبي الكامل؛ فقد قرر الإمام علي مثلاً أنه «لا خير في قراءة لا تدبر فيها» ([202]).. وما تفسير الصحابة القرآن بالقرآن وتتبعهم وجوه ألفاظه ونظائرها وتخصيصهم مجمله وتفسيرهم غريبه والتماس الفتاوي من أحكامه، ما كان كل ذلك إلا من تدبرهم المستمر لكلام الله تدبراً أمدهم بدرك معاني القرآن القريبة ومقاصده البعيدة. وقد تعلم الصحابة كذلك من الكتاب والسنة قيمة "التفكر" الذي يقرب إلى الله تعالى، وهي قيمة معرفية تفوق الاشتغال التعبدية، فأبو الدرداء مثلاً يقول: «تفكر ساعة خير من قيام أربعين ليلة» ([203])، ومثل هذا القول يؤكد على الوظيفة المعرفية للعبادة.

كما نجد أن الصحابة كان يجالس بعضهم بعضاً من أجل الاستزادة من الإيمان، فبالإضافة إلى صحبتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لتحقيق هذه الغاية، فقد كان معاذ ابن جبل مثلاً يقول لمرافقيه «اجلسوا بنا نؤمن ساعة» ([204])، وكان عمر بن الخطاب يقول: «جالسوا التوابين فإنهم أرق شيء أفئدة» ([205])؛ ولا يخفى أن ثمار هذه المجالسة يستفيد فيها بعض المتجالسين من بعض ظاهراً وباطناً، يستفيدون العلم والإيمان وطهارة الأفئدة ولينها؛ وقد حرص الصحابة على أن يتعلم بعضهم من بعض كما حرصوا على أن يقتدي بعضهم ببعض في أعمال البر والآداب، بل كانوا يتنافسون فيها تنافساً، وهذا مع تعظيمهم ومحبتهم لمن يفوقهم علماً أو عملاً أو سبقاً في الإيمان، حتى إن الإمام علياً رضي الله عنه يعد «محبة العالم دين يدان بها» ([206])، ومفهوم: "العالم" في هذا السياق هو العالم العامل أو "المتحقق" بحقائق العلم وأشرفه العلم بالله، وأمثال هذا العالم قليلون ولكنهم «الأعظمون عند الله قدراً» فهم حجة الله على خلقه، وهم الذين يزرعون المعرفة في قلوب المتعلمين، ذلك أن الناس ثلاثة: (كما في وصية الإمام علي لكميل بن زياد) إما «عالم رباني» أو «متعلم على سبيل نجاة» أو «همج راع... يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق» ([207])؛ وبما أن أكثر الصحابة اجتمع لهم العمل بالإخلاص والذكر بالتدبر فقد بلغوا مرتبة التحقق.

ج - تحقق الصحابة بالقرآن

قال أبو الدرداء: «لا يكون عالماً حتى يكون متعلماً، ولا يكون عالماً حتى يكون بالعلم عاملاً» ([208])؛ لا بد أن تختلف كلمة "عالم" الأولى عن الثانية نوع اختلاف، فالعلم الأول تعلم لمبادئ الاعتقاد والمطلوب عمله، فهو علم نظري؛ أما العلم الثاني فهو الفهم الذي يعطيه العمل، وهذا عام في جميع الحقول حيث ينطلق العامل من مبادئ نظرية عامة ليحقق في ذاته علماً خاصاً به تدرك مضامينه إدراكاً يقينياً يتيح له إمكانية التفوق والإبداع؛ ويبدو أن هذا الفهم هو الذي سماه ابن خلدون عقلاً خاصاً بكل تجربة في معرض كلامه عن الصنائع، ودعاه "العلم الحالي" عند تفريقه بين الحال والعلم في العقائد حيث نص على أن «العلم [الحالي] الحاصل عن الاتصاف

ضرورة هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف»، ولا يحصل "مقام الحال والاتصاف" (أو "التحقيق") حتى «يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة فترسخ الملكة... ويجيء العلم الثاني [الحالي] النافع في الآخرة» [209]؛ وقد سمي الصوفية هذا العلم الثاني "حالاً" و "ذوقاً" و "تحققاً" و فرقوا بين هذه المصطلحات من حيث الثبات والقوة والدرجة؛ أما لفظ "العلم" فقصوره غالباً على النوع الأول النظري [210]، بعد أن صار مدلوله يعم كافة المتعلمين، وإلا فإن الصحابة عَنُوا بالعلم أيضاً مفاهيم الحال أو التحقق أو الذوق، أي العلم الثاني كما في حديث أبي الدرداء، هذا العلم الذي اكتسبوه بتأولهم لما في القرآن وتحولهم بالعمل بما علموه منه، وهو علم متزايد بتفاعل هذين الركنين وعناصرهما، هذه العناصر التي يشحذها الإخلاص والتدبر ومقتضياتهما لتوليد فهم يتجدد باستمرار ويزداد، «قيل لعلي بن أبي طالب: هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله أوفهم أعطيه رجل مسلم» [211]. وهو الفهم الذي أمكنهم من تبيان القرآن تبياناً أفاد منه المسلمون بعدهم في جميع حقول العلم وعلى جميع مستويات العمل.

2-2-2: تبيان الصحابة للقرآن

أ- التفسير

إذا تحدثنا عن تفسير الصحابة للقرآن من غير رجوعهم إلى مصدر من المصادر السابقة (وإن كان من المتعذر تجريد تفاسيرهم من تأثير السنة النبوية)، فينبغي لنا التفريق بين مفهومي الرأي والفهم في التفسير.

أما التفسير بمجرد الرأي الخاص غير المستند إلى قرآن أو سنة أو لغة أو إلهام صحيح بشروطه، فذلك مما هو محرّم شرعاً؛ فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله، «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» [212]، لذلك فإن الصحابة لم يفسروا القرآن بغير علم، بل إنهم شددوا في ذلك وتخرجوا في التأويل غاية الحرج، فأبو بكر مثلاً يقول «أي أرض تقلني وأي سماء تظلمي إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم»؛ والروايات كثيرة في أن الصحابة كانوا يمتنعون عن القول في القرآن بما لا يعلمون، وكانوا أحياناً يزجرون سائلهم عما ليس وراءه عمل ولا منفعة؛ وقد أمر عمر بذلك قائلاً: «اتبعوا ما بُين لكم من هذا الكتاب فاعملوا به، وما لم تعرفوه فكلوه إلى ربه».

ولم يكن طلب الصحابة للعلم من أجل أنفسهم فقط، ولكنهم كانوا يشعرون بأمانة تبليغه وإرشاد الناس به، فكتب التاريخ والسير زاهرة بما كان يقوم به الصحابة من التعليم والإفتاء والقضاء وغير ذلك، وحديث ابن عباس المذكور أنفاً يتضمن ما وقع له بعد أن طلب من رجل من الأنصار بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أن يذهب معه لسؤال الصحابة عن الأحاديث النبوية، فقد تعجب منه الرجل محتجاً بعدم احتياج الناس إلى ابن عباس مع وجود كبار الصحابة، ولما مضى زمن على طلب ابن عباس للعلم رآه الأنصاري وقد اجتمع الناس عليه يتلقون العلوم المختلفة منه فقال: «كان هذا الفتى أعقل مني» [213]، ويؤكد هذا ما وراء ابن حجر من أن ابن عباس كان يغشى الناس في رمضان وهو أمير البصرة فما ينقضي الشهر حتى يفقههم؛ ومارواه الحافظ ابن كثير من أن الناس كانوا يجتمعون على باب ابن عباس بمكة (بعد أن رجع من البصرة وتفرغ للتعليم والإرشاد) حتى يسدوا الطريق، فكان يدخلهم جماعات متوالية حسب مطلوبهم من العلوم، فلا تسأله كل جماعة «عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألوا عنه أو أكثر» ثم يقول لهم

«إخوانكم» لتدخل الجماعة الأخرى وهكذا؛ وكانت مواد العلم في تلك المجالس المتوالية « القرآن وحروفه وما أريد منه... والحلال والحرام والفقه... والفرائض وما أشبهها... والعربية والشعر والغريب من الكلام» [214]؛ هذا نموذج لتبيان الصحابة الذي كان كله تفسيراً مستمداً من العلوم القرآنية وما تبيينه منها. وأهم مظاهر ذلك التفسير اللغوي: المترادف والمشتق (الوجوه) والنظائر والمشتقات. ونمثل لهذه الأنواع من التفسير فيما يلي:

- المترادف:

وهو أن يختلف اللفظان ويتحد معناه (215)، وهو مبحث واسع في العربية تداخل فيه البحث اللغوي مع الخلافات المذهبية وتضاربت حوله الآراء بين مثبت له ومانع (216)؛ ومهما يكن فإن الترادف محتمل وواقع في الاستعمال اللغوي، لكن المطابقة التامة بين الألفاظ قليلة، أما في القرآن فهي أندر إن لم تكن معدومة (217).

فإذا ألقينا نظرة على تفسير كل من ابن عباس وابن مسعود مثلاً وجدنا أن شرح ألفاظ القرآن بمرادفاتها أو مقارباتها كثير في التفسيرين، فمن مرادفات بعض ألفاظ سورة البقرة في تفسير ابن عباس مثلاً: يؤمنون: يصدقون، مرض: شك، يعمهون: يتمادون، صيب: مطر، الخاشعين: المصدقين بما أنزل الله، أمانى: أحاديث، قلوبنا غلف: أي في غطاء، ننسخ: نبذل، لا جناح: لا حرج... (218)؛ كما نجد في تفسير سورة البقرة لابن مسعود من ذلك: الكتاب: القرآن، لا ريب فيه: لا شك فيه، هدى للمتقين: هم المؤمنون، الإيمان: التصديق، مرض: شك، يمدهم: يملئ لهم، في طغيانهم: في كفرهم، يعمهون: يتمادون في كفرهم، أندادا: أكفاء (219)؛ وقد يختلف التفسير باختلاف القراءة كما في تفسير ابن عباس لـ"لقطران" بالنحاس، ولـ"القطران" بالنحاس المذاب (220)، وقد يكون التفسير بلفظ آخر من القرآن أيضاً كما فسر ابن عباس "الرحمة" بأنها "الرزق" و"الزلق" بأنه "الجرز" و"مقيتاً" بمعنى "حفيظاً" و"موقوتاً" بـ"مفروضاً" و"أذلة" بمعنى "رحماء" وهكذا (221)؛ وقد نجد للصحابي تفسيرين مختلفين للفظ الواحد كما فعل ابن عباس في تفسير ﴿لولا اجتبيتها﴾ فقال مرة: لولا تلقيتها، ومرة أخرى: لولا أحدثتها فأنشأتها. وفي تفسير "المهيمن" (من أسماء الله) إنه الشهيد، وقال أيضاً إنه الأمين، وكذلك ابن مسعود يفسر ﴿المرسلات عرفاً﴾ بأنها الريح مرة والملائكة مرة أخرى، ويروى عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿التركين طبقاً عن طبق﴾ (الانشقاق 19) خمسة آثار متقاربة المعنى (222)؛ ولعل اختلاف التفسير راجع إلى المقامات المختلفة التي يقوم فيها الصحابي بالتفسير أو إلى اختلاف الروايات؛ وللعلة الأولى سند من أقوال الصحابة أنفسهم وأعمالهم فقد حرصوا على مراعاة مستويات مخاطبيهم وأوصوا بذلك (223).

ثم إننا نلاحظ كذلك أن المرادف قد لا يخضع للمعجم ولا للعرف اللغوي في تفسير الصحابة بعض ألفاظ القرآن، وإنما يأتي حسب السياق، بحيث إن اللفظ المفسر لا يصلح مرادفاً للفظ القرآني إلا في آية معينة كما فسر ابن عباس "الفتاح" بلفظ "القاضي" في قوله تعالى ﴿وهو الفتاح العليم﴾ (سبأ 26)، و"اللمم" بما قد سلف (النجم 32)، و"لم نجد" بلم نجعل (طه 115) و"الأبصار" بالفقه في الدين (ص 45) و"يبيأس" بيعلم (الرعد 31) (224)؛ وهذا النوع من التفسير كثير نستشف منه عمق فهم الصحابة للمراد من ألفاظ القرآن وعدم الوقوف عند المعنى المعجمي أو العرفي، فقد ورثوه من التأويل النبوي المسموع كما أنهم اقتبسوا نوره من مشكاة النبوة، ذلك النور الذي استنارت به قلوب الصحابة أكثر من غيرهم الذين يكتفون بدلالات اللغة الطبيعية المحدودة

بظروفهم؛ أما الصحابة فقد نازلوا المعاني القرآنية فتجاوزوا عتبة التفسير اللفظي ليلجوا عالم الفهم المنبعث من الذات المؤمنة العاملة والمتجاربة مع مقاصد القرآن، لذا أتت تفسيراتهم ترجمات حية للقرآن تعبر عن تحقق قلبي أكثر مما هي ترجمة من اللغة القرآنية إلى لغة المعجم اللغوي أو الظرفي؛ وبهذا المعنى نفهم إشادة بعض الصحابة بابن عباس قائلًا عنه: «نعم ترجمان القرآن» [225]، مع أن سائر الصحابة كانوا يعرفون لغة القرآن.

- النظائر

وكان من آثار كثرة تلاوة القرآن وإمعان النظر فيه باستمرار أن انتبه الصحابة إلى بعض الألفاظ التي تأتي بمعنى واحد في الاستعمالات القرآنية، وما يمكن أن يشذ منها عن ذلك المعنى، فابن عباس مثلاً يفسر قوله تعالى ﴿قاتلهم الله﴾ (التوبة 30) بقوله: «لعنهم الله، وكل شيء في القرآن قتل فهو لعن»، وقوله تعالى ﴿يوفيه الله دينهم الحق﴾ (النور 25) بقوله: «حسابهم وكل شيء في القرآن الدين فهو الحساب» [226].

وقد عدت النظائر مثل الألفاظ المتواطئة كما قال الزركشي الذي نقل ألفاظاً كثيرة عن ابن فارس استعملت في القرآن بمعنى واحد في أكثر من آية ولم يشذ عن ذلك إلا القليل، كما نقل السيوطي عنه وعن كثير غيره ما تتبعه الصحابة والسلف من الاستعمالات المتماثلة للفظ القرآني الواحد؛ ونلاحظ أن هذا اللون أيضاً من العناية بالتفسير اللفظي للقرآن هو من ميراث النبوة، فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: «كل حرف في القرآن يذكر فيه القنوت فهو الطاعة» [227].

- الوجوه (المشترك)

عرّف الزركشي الوجوه بأنها «اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معانٍ كلفظ "الأمة" وعدّ بعضهم هذا من معجزات القرآن "حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهاً أو أكثر...» [228]، وقد بين الصحابة بعضها في تفاسيرهم، فنجد عند ابن عباس مثلاً أن "الرجس" ورد بمعنى السخط، وبمعنى الشيطان؛ ولفظ "المحصنات" جاء بمعنى العفيفات وبمعنى الحرائر؛ "وأحصن" بمعنى "تزوجن" [229]. وأقدم ما وصلنا مما ألف في الوجوه والنظائر كتاب لمقاتل ابن سليمان (ت. 150هـ) وآخر لحبي بن سلام (ت. 200هـ)، ثم توالى التأليف في هذا الفن إلى حدود القرن العاشر [230]. والاهتمام بموضوع الوجوه والنظائر يندرج في عناية الصحابة ومن بعدهم بألفاظ النص القرآني وبسبر معانيه ومقاصده وباستخراج جميع العلاقات الممكنة بين أجزاء النص وبينها وبين متدبره؛ ففيما يخص علاقات الألفاظ القرآنية فيما بينها داخل النص فتمثله المعاني (الوجوه) التي يتنوع إليها اللفظ الواحد من جهة الاختلاف، والتي يتفق فيها اللفظ في استعمالين أو أكثر منهما من جهة الائتلاف، وبين هاتين الجهتين علاقة أيضاً؛ فتعدد استعمال اللفظ في القرآن إما يكون بمعنى واحد فتكون أمثال اللفظ أو الآيات التي تتضمنه نظائر؛ أو يختلف معناه في بعض الآيات فيكون كل معنى وجهاً لذلك اللفظ؛ فيمكن أن تجتمع الوجوه والنظائر للفظ إذا تعددت وجوه معانيه وتعددت الآيات في كل وجه، كما يمكن أن تنفرد الوجوه إذا تكرر اللفظ وكان في كل استعمال بمعنى لا يتكرر؛ وتنفرد النظائر إذا تكرر اللفظ بمعنى واحد في القرآن كله كما سبق ذكره في لفظ "القنوت" مثلاً؛ وإذا شذ استعمال اللفظ عن ذلك التكرار كان وجهاً في معنى ذلك اللفظ، أي كان للفظ وجهان.

- المشتقات

طرق الصحابة موضوع الاشتقاق كذلك في تأويلاتهم اللفظية للقرآن الكريم، فذكروا أن بعض الألفاظ القرآنية مشتقة من غيرها؛ فقد رأى ابن عباس وابن مسعود مثلاً أن اسم "آدم" مشتق من أديم الأرض، وأن اسم "عرفة" هي من قول إبراهيم عليه السلام: عرفتُ، واعتبر ابن عباس أن اسم "الإنسان" مشتق من النسيان مستنداً إلى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْماً﴾ (طه 112)؛ ويرد ابن مسعود اسم "الجمعة" إلى أنه جمع فيه خلق السماوات والأرض، واسم "الجن" (وهم قبيلة من الملائكة التي كان منها إبليس) راجع إلى كونهم خزان الجنة، واسم "حواء" راجع إلى كونها خلقت من شيء حي وهو ضلع آدم إلى غير ذلك ([231]).

وقد اختلف السلف عامة ومنهم الصحابة في شرح بعض الألفاظ القرآنية، وإن كان ذلك قليلاً، ولم يكن اختلافهم تضاداً وإنما كان اختلاف تنوع؛ وقد قسم ابن تيمية ذلك الاختلاف إلى صنفين «أحدهما أن يعبر كل واحد... عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه تدل على معنى في المسمى الواحد كأسماء الله تعالى وغيره، والصنف الثاني أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل [.....] لا على سبيل الحد المطابق للمحدود»، وهذا الصنف يشمل المشترك والمتواطئ إذا صح فيه القولان ([232])، حيث إن مدلولي المشترك والمتواطئ تكون بمثابة أنواع الاسم العام.

وعلى ذلك يمكن أن نقول إنه منذ عهد الصحابة وجدت "ترجمات" للقرآن أو بعضه إلى اللغة المتداولة، وذلك بقصد تقريب معانيه ومرامييه إلى العموم المختلف الإدراك، وكان من مظاهر هذه الترجمات اللفظية ما يلي:

- ألفاظ مقاربة لألفاظ القرآن لتعذر المرادفات.
- أسماء أو صفات للمسمى الواحد.
- أسماء معاني الاسم المشترك (ومنها الوجوه).
- أسماء معاني الاسم المتواطئ (ومنها النظائر).
- توضيح الكنايات في القرآن ("العنت" = الزنا، "المامسة" و "الاستمتاع" و "الدخول" = "النكاح"، "الإفضاء" = الجماع) ([233]).

ب - التأويل

لقد كان قول أحد الصحابة بأنهم «عليهم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله» قول حق، كما حق لابن عباس أن يصرح بقوله «أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله» ([234])، وهذا يفسر إلهامات ابن عباس مثلاً وهو صبي بفضل الدعاء النبوي المشهور له، كما يعبر عن ذلك فعل "أعطي" المبني للمفعول في حديث علي بن أبي طالب السابق؛ ومن أمثلة فهوم الصحابة الذوقية التي أولوا بها بعض آيات القرآن أو سوره ما يلي:

* تأويل الآيات

- تأويل ابن عباس لسورة النصر بأنها «أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه به»، وذلك ما لم يفهمه سائر كبار الصحابة غير عمر بن الخطاب في رواية البخاري المشهورة التي تكشف لنا

عن عناية الصحابة بفهم القرآن وتأويل مقاصده القريبة والبعيدة ([235]).

- تأويلهم المراد من إشارة اللفظ، إما من مجرد إلى مجرد أو إلى محسوس أو من المحسوس إلى المجرد؛ ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

* ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ (البقرة 20) أولها بقوله: «يكاد محكم القرآن يدل على عورات المنافقين».

* ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (البقرة 43) قال: « الزكاة طاعة الله والإخلاص».

* ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر...﴾ (البقرة 110) قال: «تأمرون بالمعروف: أن يشهدوا أن لا إله إلا الله... ولا إله إلا الله هو أعظم المعروف، وتنهون عن المنكر، والمنكر هو التكذيب، وهو أنكر المنكر».

* ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ (الأعراف 17) قال: "موحدين".

* ﴿وكلمة الله هي العليا﴾ (التوبة 40) قال: «وهي لا إله إلا الله».

* ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا﴾ (يونس 58) قال: فضله: الإسلام، ورحمته: القرآن.

* ﴿وآتيناه من كل شيء سبباً﴾ (الكهف 84) قال: «سبباً أي علماً».

* ﴿لقوم عابدين﴾ (الأنبياء 106) أي: عالمين.

* ﴿فإذا قرأناه﴾ (القيامة 18) أي: بيناه.

* ﴿فاتبع قرآنه﴾ أي: اعمل به ([236]).

* ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ (الشورى 52): قال «كتاب الله».

* ﴿ونيسرك لليسرى﴾ (الأعلى 8): "اليسرى": "الجنة" ([237]).

- ومن تأويل الصحابة إتمام الكلام بالمقصود من القول كما في تأويل الآيات الآتية:

* ﴿لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة﴾ (البقرة 220) قال ابن عباس: «يعني زوال الدنيا وفناءها وإقبال الآخرة وبقاءها» ؛ ﴿قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ (البقرة 260) قال: «أعلم أنك تجيبني إذا دعوتك وتعطيني إذا سألتك» ([238]).

* ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إنني نذرت لك مافي بطني محرراً﴾ (آل عمران 35): قال ابن عباس: «للمسجد يخدمه، يعني عتيقاً من الدنيا متفرغاً لعبادة الله تعالى وخدمة بيته» ([239]).

* ﴿قال سبحانه تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف 143) قال: «أنا أول من يؤمن أنه لا يراك شيء من خلقك».

* ﴿ولذكر الله أكبر﴾ (العنكبوت 45) قال: «ولذكر الله لعباده إذا ذكره أكبر من ذكرهم إياه».

- وقد يكون الإتمام بحسب المفهوم من السياق إما بلفظ الصحابي أو من القرآن كما في الآيات:

* ﴿ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم﴾ (التوبة 104) «يعني: إن استقاموا».

* ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر 28) أي «الذين يعلمون أن الله على كل شيء قدير». * ﴿وتركنا عليه في الآخرين﴾ (الصافات 78) قال: «لسان صدق للأنبياء كلهم» ([240]).

وذلك بالإضافة إلى ما تقدم ذكره من تأويل الصحابة للقرآن بالقرآن، أو بحسب السياق ولو خالف المعنى المعجمي أو بحسب مفهوم المخالفة ([241]).

- التأويل بما يفيد السلوك التعبدية أو الخلقي مثل تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾ (الاسراء 110) بقوله: «لا تصل مراعاة الناس ولا تدعها مخافة الناس» ([242]).

- التأويل حسب حقائق التوحيد، وذلك في تأويل الآيات التالية:

* ﴿ولم نجد له عزماً﴾ (طه 115) قال ابن عباس بأن معناها: «لم نجعل له عزماً».

* ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله...﴾ (الزمر 53) قال ابن عباس: «... من آيس عباد الله من التوبة بعد هذا فقد جحد كتاب الله، ولكن لا يقدر العبد أن يتوب حتى يتوب الله عليه».

* ﴿إن الله يأمركم بالعدل والإحسان﴾ (النحل 90) قال: «العدل: شهادة ألا إله إلا الله، والإحسان: أداء الفرائض».

ويشمل هذا الصنف تأويل الأمثال في القرآن كما رأينا في تأويل قوله تعالى ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ (البقرة 20) ومن ذلك ما يلي:

* ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون...﴾ (الأنبياء 17) قال ابن عباس: «هذا مثل ضربه الله احتملت منه القلوب على قدر يقينها وشكها، فأما الله فلا ينفع معه العمل، وأما اليقين فينفع الله به أهله، وهو قوله: ﴿وأما الزبد فيذهب جفاء﴾ وهو الشك، ﴿وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ وهو اليقين، كما يجعل الحلي في النار».

* ﴿كلمة طيبة﴾ (ابراهيم 24) قال هي: «شهادة لا إله إلا الله»؛ و﴿شجرة طيبة﴾ (ابراهيم 24) هو المؤمن؛ و﴿أصلها ثابت﴾ (ابراهيم 24) يقول لا إله إلا الله ثابت في قلب المؤمن؛ ﴿و فرعها في السماء﴾ (ابراهيم 24) يرفع بها عمل المؤمن إلى السماء؛ و﴿مثل كلمة خبيثة﴾ (ابراهيم 26) هي الشرك؛ و﴿كشجرة خبيثة﴾ (ابراهيم 26) يعني الكافر» ([243]).

* ﴿قل ما يعبا بكم ربي لولا دعاؤكم﴾ (الفرقان 77): «لولا إيمانكم، وأخبر الله تعالى الكفار أنه لا حاجة له بهم إذ لم يخلقهم مؤمنين ولو كان له بهم حاجة لحبب إليهم الإيمان كما حبه إلى المؤمنين» ([244]).

* تأويل الحروف المقطعة

عُدت الحروف المقطعة في أوائل السور من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه حسب بعض الأقوال، لكننا نجد أن كثيراً من المفسرين حاولوا تأويلها فاختلفت أقوالهم في ذلك، ومما أثار عن بعض الصحابة في تأويل بعضها ما يلي:

- ﴿الم﴾ (البقرة 1؛ آل عمران 1؛ العنكبوت 1؛ الروم 1؛ لقمان 1؛ السجدة 1):

- * «اسم من أسماء الله الأعظم»، قاله ابن عباس.
- * «اسم الله الأعظم»، قاله ابن عباس وابن مسعود؛ وكذلك ﴿حم﴾ و﴿طس﴾.
- * «قسم أقسم به وهو من أسماء الله تعالى»، قاله ابن عباس.
- * «أنا الله أعلم»، قاله ابن عباس وابن مسعود.
- * «قسم»، قاله عكرمة.
- * «حروف استفتحت من حروف هجاء أسماء الله تعالى»، قاله ابن عباس وابن مسعود وصحابة آخرون.
- ﴿المص﴾ (الأعراف 1) تأويلها: «أنا الله أفصل»، قاله ابن عباس.
- ﴿الر﴾ (يونس 1؛ هود 1؛ ابراهيم 1؛ الحجر 1) تأويلها: «أنا الله أرى»، قاله ابن عباس [245].
- ﴿كهيعص﴾ (مريم 1) تأويلها: «كاف من كريم، وهاء من هاد، وعين من عليم، وياء من حكيم، وصاد من صادق»، رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس، وكذلك «قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله» [246].
- ﴿طه﴾ (طه 1) مما أولت به:
- * «يارجل» بالنبطية، روي عن ابن عباس ورواه الثوري أيضاً
- * «قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله»، قاله ابن عباس [247].
- ﴿طسم﴾ (الشعراء 1؛ القصص 1) تأويلها: «قسم أقسمه الله وهو من أسماء الله»، قاله ابن عباس.
- ﴿طس﴾ (النحل 1) تأويلها: «قسم أقسمه الله وهو من الأسماء الحسنى» [248].
- ﴿يس﴾ (يس 1): أولت بمعنى:
- * «يا إنسان في لغة الجنة»، روي عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما؛
- * «قسم أقسمه الله، وهو من أسماء الله»، قاله ابن عباس.
- * «اسم من أسماء الله تعالى»، قاله مالك عن زيد بن أسلم.
- ﴿ص﴾ (ص 1) تأويلها:
- * «قسم أقسمه الله وهو من أسماء الله» [249].
- ﴿حم﴾ (غافر 1؛ فصلت 1؛ الشورى؛ الزخرف 1؛ الدخان 1؛ الجاية 1؛ الأحقاف 1) تأويلها:
- * «قسم أقسمه الله وهو اسم من أسماء الله».
- ﴿ق﴾ (ق 1) وتأويلها:
- * «"ق" و"ن" وأشباه هذا، فإنه قسم أقسمه الله وهو من أسماء الله» [250].
- ويمكن تلخيص هذا الصنف من التأويل فيما يلي:

أن هذه الأحرف أقسام أقسم بها الله.

أنها من أسمائه الحسنی.

أن بعضها اسم الله العظيم.

أن بعضها معرب من النبطية (طه)؛ ومن الحبشية (يس) في بعض الأقوال.

أن بعضها المركب من أحرف يشير كل حرف منها إلى معنى، فالألف (من: "الم" و"المص" و"الر") يشير إلى الضمير "أنا"، واللام من تلك الفواتح يشير إلى اسم "الله" و"الميم" إلى الفعل "أعلم" والصاد إلى الفعل "أفصل" والراء إلى "أرى". كذلك نرى أن حروف "كهيص" يشير كل حرف منها إلى اسم من أسماء الله في تأويل ابن عباس الذي رواه مجاهد.

ومنالاحظه في هذه التأويلات تأويلين صادرين معاً عن ابن عباس وهو من أعلم الصحابة بالتأويل، وهما:

* أن الحرف أو الحرفان أو الثلاثة (من الفواتح) مجتمعة اسم من أسماء الله.

* أن كل حرف من المجموعة يشير إلى اسم من أسماء الله.

وهذان التأويلان بمثابة التأويل الواحد المنطلق من رمزية الحروف القرآنية التي تجعل كل حرف يشير إلى معنى من المعاني، خصوصاً أن بعض الفواتح جاءت على حرف واحد (ص، ق، ن) وأولها ابن عباس بأنها من أسماء الله، ثم إن الفواتح المكونة من أكثر من حرف تقرأ مقطعة بسرد حروفها ولا تقرأ على أنها كلمة واحدة؛ ومما تستند إليه القيمة الرمزية لهذا التقطيع أيضاً الحديث النبوي المشهور الذي رواه ابن مسعود قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول الم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف». ([251])

ولم تقتصر إشارية الحروف القرآنية على فواتح السور، بل تعدتها إلى غيرها من الكلمات كالبسمة في الحديث النبوي الذي رواه ابن مسعود وأبو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منسوباً إلى عيسى عليه السلام ومحتواه أن الباء من "بسم" بهاء الله والسين سناؤه والميم مملكته ([252]).

ولهذه القيمة الإشارية لحروف القرآن ارتباط "عضوي" بالقيمة التعبديّة للنص القرآني كلاً وأجزاء، فهناك الكثير من الآثار الموثقة في كتب التفسير والحديث التي تنص على تفضل آيات القرآن وسوره، وعلى خصائص كل منها، وعلى قيم بعضها بالنسبة إلى القرآن وبالنسبة إلى حامله أو تاليه.

وهكذا يتضح لنا أن الصحابة إزاء النص القرآني متأثرون بعوامل بعضها موضوعي والآخر ذاتي، وذلك في مستوى تبينهم لمضامين النص وإحياءاته، وأن تفاعل هذه العوامل هو الذي نتج عنه تأويل الصحابة لإشارات النص القرآني وذلك في مستوى التبيان.

3-2-2: عوامل التأويل الصحابي

1- العوامل الموضوعية

- نصوص القرآن التي يوضح بعضها البعض الآخر.
- اللغة العربية المتداولة التي تحتوي على مايقارب ألفاظ القرآن وعباراته.
- السنة النبوية وتجليات تبينها لأحكام النص القرآني وحقائقه.
- أهل الكتاب وما أضافوه من أخبار توضيحية.

2- العوامل الذاتية

- المداومة على تلاوة القرآن والتسبيح.
- الاجتهاد في تطبيق أحكام الشرع فروعاً ونوافل.
- تدبر كلام الله والتفكر في آياته القرآنية والكونية.
- الإخلاص في العبادات والمعاملات.

إن التفاعل المتكامل للعوامل السابقة كان سبباً في تعميق فهم الصحابة لأمثال القرآن وإشاراته، وهو الفهم الذي أثر عنهم في تأويل النصوص القرآنية تأويلاً تبين منه أن للنص القرآني مستويات من المعنى لا تكفي لفهمها العوامل الموضوعية وحدها، بل لا بدّ من توافر العوامل الذاتية، إذ هي مقومات التجربة الدينية الخاصة التي بها يحصل التفقه في "وجوه" القرآن، هذه الوجوه التي نرى أنها نفسها معاني النص القرآني، ويمكن رد هذه المعاني (أو الوجوه) إلى مستويين: مستوى الفهم اللغوي ومستوى الفهم الذوقي.

4-2-2: فقه التأويل الصحابي

لعل مضامين هذين المستويين غير المحدودة هي التي قُصدت بالحديث الموقوف الذي أخرجه ابن سعد وغيره عن أبي الدرداء وهو قوله: « لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة» [\[253\]](#)، وهذا الحديث يحتمل تفسيرين أوردهما السيوطي وهما:

1- أن يحتمل اللفظ الواحد معاني متعددة فيحمل عليها إذا لم تكن متضادة.

2- أن يحتمل اللفظ معنى ظاهراً وإشارة باطنية.

فالتفسير الأول متعلق بما عرضنا له سلفاً مما تكلم فيه الصحابة وصنف فيه العلماء وهو موضوع الوجوه و التعدد الدلالي للفظ، ومعرفة هذه الوجوه أو الدلالات المختلفة هو مستوى الفهم اللساني للفظ أو للنص كلاً.

والتفسير الثاني للحديث هو المتعلق بالتأويل الذي يحتمله اللفظ أو النص القرآني زيادة على التفسير اللغوي الظاهر (وهو ما سمي بالتأويل الإشاري)، وهذا التفسير الثاني هو الذي نميل إليه للأسباب الآتية:

- ذكر "الوجوه" المتعلقة بالقرآن كله وليس بلفظ أو ألفاظ، والألفاظ ذات الوجوه اللغوية عددها محدود.

- لا تحتاج الألفاظ المشتركة والمتواطئة في القرآن إلى «الفقه» و«كل الفقه» لمعرفة لأنها ظاهرة في اللغة العربية التي كان يدركها البدوي الفصيح حتى ولو لم يكن مسلماً.

- لفظ "يرى" الذي يتعلق به "الفقه" في الحديث هي رؤية اجتهادية، هي رأي وليست إدراكاً لغوياً فقط، ويترتب على ذلك الرأي والاجتهاد موقف يضع المؤول أمام مسؤولية دينية خاصة وعامة، ولعل ذلك ما جعل حماد بن زيد (راوي الحديث) يسأل أيوباً حين سمع منه الحديث: «أرأيت قوله: حتى يرى للقرآن وجوهاً، أهو أن ترى له وجوهاً فتهاجب الإقدام عليه؟ فيجيب أيوب: نعم هو هذا».

- قول الإمام علي لعبد الله بن عباس حينما أرسله إلى الخوارج: «أذهب إليهم فخطبهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه...»، وقوله له أيضاً حينما راجعه ابن عباس: «القرآن حمال ذو وجوه» ([254])؛ وهما قولان دالان على أن النصوص القرآنية يمكن أن تفهم على عدة وجوه ليست بالضرورة مفهومة من اللغة وإنما هي تأويلات للفظ نفسه.

- إن أحاديث "الظهر والبطن والحد والمطلع" في القرآن كثيرة التردد في كتب الحديث النبوي بالرغم مما قيل في سندها، وهي تدعم التفسير الثاني لوجوه القرآن الذي «لا تنقضي عجائبه» كما ورد في الحديث النبوي المذكور سابقاً.

- كثير من اختلاف المفسرين في تفسير اللفظ أو الآية راجع إلى اختلاف مستويات الفهم، وكثير منه منذ عهد الصحابة راجع إلى تأويل القصد من اللفظ نفسه حسب العرف اللغوي، بحيث يتعدى أحياناً الفصل بوضوح بين تفسير العبارة وتأويل القصد منها، وإذا استعرضنا كتب التفسير القرآني وجدنا تفسير (أو تأويل) البسمة في أوائلها جميعاً، لكنه يختلف من كتاب إلى آخر، فقد قيل مثلاً إن المراد بـ"بسم" تضمين الاستعانة باسم الله (وتقديره استعينوا بأن تسموا الله) وقيل المراد تضمين الاستعانة بالله (على أن الاسم صلة) وقيل الابتداء... وهكذا، مما هو راجع إلى تأويل المراد لا إلى تفسير اللفظ ذاته.

لذلك كله فإننا نرى أن معنى "الوجوه" في حديث أبي الدرداء ينصرف إلى مستويات فهم القصد من النصوص القرآنية، وهو فهم روحي أو ذوقي يضاف إلى الفهم اللغوي ويقومه تقويماً باعتباره "الفقه كل الفقه"، أو قل "فقه الفقه"، ذلك أنه لا يؤتاه إلا من زكت نفسه وطهر قلبه واستنارت بصيرته فصار يفهم في كتاب الله عن الله مقاصد كلماته التي لا تنفذ. وإذا كان الفهم اللغوي للقرآن قد أنتج أنواع التفسير لدلالات الألفاظ والآيات ومضامين الأحكام، ووقع بين تلك الأنواع تفاوت واختلاف، فإن الفهم الذوقي الذي استشرف تبين مقاصد القرآن وحكمه وحقائقه، كن أولى بالتفاوت لاختلاف النفوس والنوايا والأعمال من جهة، وللامحدودية أسرار كلام الله من جهة أخرى؛ غير أن تبيان كلا الفهمين (اللغوي والروحي) إنما يقع بلغة الخطاب العام التي امتزجت عند المتحقيقين من الصحابة بلغة التنزيل والتبيين النبوي فأنتجت أكثر العلوم الإسلامية المتنوعة بمصطلحاتها المستقاة من هذين الأصلين.

وقد مارس الصحابة اكتشافاتهم التأويلية للنص القرآني، هذا الاكتشاف الذي كان في ذات الوقت كشفاً للمعاني الوجدانية العاكسة لمرامي النص وحكمه، وكانت هذه الكشوف متنوعة بحيث تنوعت علوم الصحابة وفهومهم وتفاوتت ([255])؛ ومارس التابعون الاجتهاد نفسه المشروط بدعائم التجربة التعبدية الخالصة في تبين علوم النص الكريم وأسراره، فتبين لبعضهم أحياناً ما لم يتبين للصحابة من معان في اللفظ أو الآية نفسها التي تناولوها بالتفسير؛ ومن ثم يظهر بجلاء أن العلم والفهم والتحقق في مضامين الإسلام ظاهراً وباطناً ليست نموذجاً أو قالباً واحداً متماثل الصور على الجميع أن يكونه أو ينطبع به؛ بل إن تلك المضامين غير محدودة ومنفتحة على كل الأفراد

لتحقيق معنى الإبداع الإنساني الذي يمكن أن يتحقق في كل إنسان إنسان؛ وإذا عدنا إلى التابعين وجدنا مثلاً أن مجاهداً الذي أخذ تفسير القرآن كتابة عن ابن عباس، يختلف عنه في زيادة القدر المفسر منه وفي كثرة ما استنبط من الأحكام مثلما رأينا مخالفته إياه في بعض التفسيرات، وقد يعزى لمجاهد بذر نواة المذاهب الفقهية والكلامية، فقد اعتمد عليه الشافعي في فقهه، وربما اعتمدت المعتزلة بعض آرائه في قولهم بعدم رؤية الله تعالى ([256]).

3 - أهل النظر العقلي وتأويل القرآن

3-1: المتكلمون وتأويل القرآن

اقتضت شريعة الإسلام "الأمية" أن تكون تكاليفها الاعتقادية في متناول الناس كافة بمن فيهم البسطاء الذين ليس لهم ثقافة عقلية معينة، ولم تطلب منهم الخوض في الإلهيات بل نهت عن ذلك وأحالت الناس على أسماء الله وصفاته؛ أما ما يتعلق بذاته تعالى فقد توقفت عند القواعد العامة كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى 11)؛ وكان الصحابة والتابعون ممتثلين لذلك النهي إلى أن نشأت الفرق والنحل التي ذهبت في الخوض كل مذهب حتى بدّع بعضهم بعضاً أو كفره ([257])؛ ومن المعلوم أن في القرآن آيات تقتضي التأويل، فقد ورد فيه ما يفهم ظاهر لفظه مشابهة الله تعالى للخلق كذكر الوجه واليدين والعينين والاستواء وغير ذلك ([258])، كما ورد في آيات متعددة ما يفيد منطوقه التعارض كالذي بين قوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا ففسقوا فيها...﴾ (الإسراء 16) وبين قوله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ (الأعراف 28)؛ وكذلك بين قوله تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ (التوبة 67) وقوله تعالى: ﴿لا يضل ربي ولا ينسى﴾ (طه 52)؛ فهذه الآيات بحاجة إلى تأويل حتى تنسجم مع العقيدة ومع العقل الصحيح ([259]).

ونظراً لقوة الأساس الإيماني والانشغال بالعمل عند مسلمي الصدر الأول ولتحاشيهم كثرة السؤال والتفكير في ذات الله التزاماً بما نهوا عنه، نجد أنهم لم يطلبوا التأويل فضولاً عقلياً في مفاهيم النصوص، وإنما اتقاء الوقوع في المحذور أو التقصير في الأمور أو استزادة للإيمان، فكان التأويل وظيفياً يلبي حاجة الاطمئنان باليقين أو الحفز إلى العمل مثلما رأينا أن التأويل النبوي "للظلم" "بالشرك" ([260]) لم يحصل إلا لأن مفهوم الآية شق على الصحابة فخافوا على أحوالهم ([261])، وأن ابن عباس حين يؤول "الاستواء" بخلق ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ([262])، لا يخوض في كيفية الاستواء وإنما يوجه إلى ما يزيد في الإيمان بقدرة الله وعظمته. ولكن دائرة التأويلات اتسعت لضرورة استنباط الأحكام، ولما وجد من الأفكار والمذاهب والنحل من جهة أخرى؛ وعلى الرغم من أن الحنابلة والظاهرية تشددوا في التأويل ([263]) فقد كان المتكلمون عموماً أكثر الفرق توسعاً فيه إذ اتبعوا مسلك المفسرين استناداً إلى أنه لا يحرم تأويل القرآن بالرأي فيما لم يرد فيه نص عن الشارع شريطة العلم بالقواعد وعلوم القرآن، فأجاز جمهورهم القيام بتأويلات كثيرة للآية الواحدة، وعد بعضهم معرفة تلك التأويلات واجبة حتى يتمكن العالم من «ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله» ([264]) بأن وجهها منها هو الوجه الوحيد الصحيح، فقد يكون الراجح باطلاً والمرجوح حقاً كما في قوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين...﴾ (الإسراء 16).

ونتيجة لذلك انطلق تأويل المتكلمين في كل اتجاه متحرراً من قيود الأصوليين والظاهريين، فبالغ المعتزلة في التنزيه إلى حد التعطيل كما ألغى الباطنية ظاهر النصوص ابتغاء تأويل باطنها؛ لكن الأشاعرة وأهل السنة عموماً اختاروا مسلك السلف الذين آمنوا بالآية التي توهم التشبيه دون تأويل يجسم أو يبطل، فأولوا الصفات التي نفاها المعتزلة عن الله تعالى، وأثبتوها كما جاءت في القرآن

حاملين السمع والبصر مثلاً على إدراك المسموع والمبصر وأولوا الكلام الإلهي بالكلام القائم بالنفس إلى غير ذلك ([265]).

ولعل أخطر موضوع استقطب مباحث التأويل هو المتشابه في القرآن، فقد اختلف في تحديده والاتفاق على نصوصه لكونه متنوع الموضوعات من جهة، ولكون هذه الموضوعات متفاوتة الغموض من جهة أخرى، وفي القرآن نفسه آيات تدل على أنه محكم كله، وفيه ما يدل على أنه متشابه كله، كما أن فيه ما يدل على أن فيه المحكم والمتشابه ([266]). وكذلك وقع الاختلاف في علم "الراسخين في العلم" للمتشابه بسبب الخلاف في إعراب الواو ([267]) من قوله تعالى: ﴿...والراسخون في العلم﴾ (آل عمران 7)؛ والمتشابه عموماً يشمل المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل تبين المراد منها ([268])، كما أن منه ما يحتل وجوها لا يُدرى الراجح منها بالتأويل، ولكن أكثرها يخرج من المتشابه بعد التبيين ولا يبقى إلا المتشابه الحقيقي في أدلة الفروع وهو قليل؛ وهذا ما يدلنا على تفاوت العلماء في اعتبار النص من المتشابه أو من الواضح، وكان مذهب السلف هو ترك المتشابه إلى علم النص لقلة الاعتراض، أما مذهب أكثر أهل السنة فعلى أن يؤول ما أضيف إلى الخلق من المتشابه على ما يليق بعقيدة التنزيه دون تعطيل.

ومن دواعي تأويل المتشابه داعيان اثنان هما:

- تقارب المعاني مع اختلاف ترتيب الخطاب

- تجانس الخطاب من حيث الحق والصدق والإعجاز والبشارة والندارة.

وعلى كل حال إذا كان قيام علم الكلام الإسلامي في مبدئه من أجل «حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش البدعة» [...] والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة» ([269])، فإن أمره لم يؤل إلا إلى تراكم خطابات قولية متضاربة تآدى منطقتها الجدلي إلى نظر فلسفي محض؛ وربما أسهم في تطوير آليات العقل المجرد للمناظرة عند المسلمين ووقف بفضل أهل السنة في وجه بعض التيارات الهدامة، ولكنه لم يساهم في تجديد الإيمان وتصليح القلوب والخلاف بينهم، بل على العكس من ذلك ازدادت الخلافات واستشرت الفتن العقدية بين الخاصة والعامّة في اتجاه لم يدع إليه القرآن ولا كان من مقاصده؛ وقد يعكس لنا خطورة تلك الفتن بعض من تنبه إلى نتائج علم الكلام مما يوجب «إلجام العوام» ([270]) عنه، لأن خوض النظر العقلي في الإلهيات ومعميات الغيب لهو من دواعي الفتنة والفرقة بين خصوص العلماء بله عموم الدهماء. ويمكن إرجاع أسباب قصور علم الكلام عموماً عن استثمار التأويل في اتجاه مقاصد النص القرآني الحقيقية إلى ما يلي:

1- خوض المتكلمين في تفاصيل الآيات المتشابهة التي تتناول العقائد الإلهية؛ وقد أجمع السلف على أن علمها غير مطلوب شرعاً، وأن البحث فيها تكلف لا يفيد وقد يوصل إلى التشكك وربما إلى الكفر، لأن معرفة حقائقها متعذرة على قوى الإدراك العقلي وممتنعة على لغة الخطاب البشري، والمطلوب التصديق بمجملها والانطلاق إلى العمل بمقتضى ذلك التصديق، فإنه لم يفد الجدل الكلامي في كشف حقيقة تلك المتشابهات قط.

2- المنهج الذي التزم به المتكلمون، وهو الاستدلال بالأكوان على المكون استناداً إلى مبدأ السببية، لم يفد العقول التثبت من وجود الإله وصفاته إلا حين كان المتكلمون ينطلقون من صحة النص الشرعي وصدقه في اتجاه تأييده بالدليل الكوني أو العقلي، فكان الدليل مؤسساً على المدلول تابعاً له، وعلى ذلك لم ينجح التأويل بعيداً عن النص وفي ذات الوقت لم يزد على أن نظم نسقاً عقلياً

مكرراً لمقولات النص القرآني؛ لكن هذا النسق لم يقنع إلا قلة من خصوص العلماء ولم يتعد النظر، كما أنه لم يفهم الخصوم إلا في جزئيات من بعض القضايا في بعض المناظرات ([271]).

3- تأثر علم الكلام المتأخر بالفلسفة جعل القضايا المتشابهة بينهما في الطرح تتداخل مناهجها في الاستدلال، فينطلق المتكلم من العقل المجرد ([272]) متشبيهاً بالفيلسوف بعيداً عن النص وعن مبدعه للبحث عن هذا المبدع من خلال ذلك العقل، وأنى له أن يتجاوز نطاق الوجود الطبيعي والوجود المتخيل أو "المعقول" المبني ضرورة على أساس من الوجود المدرك بالحس والمتخيل بالنفس.

4- تنكب المتكلمين عن اتخاذ العمل الشرعي وتدبر القرآن بشروطه الإيمانية ([273]) سبيلاً إلى معرفة معانيه وحقائقه ووسيلة إلى تأويله القريب، واكتفأوهم بالتأمل النظري في الآيات وإعمال الذهن في الأدلة والقياسات؛ كل ذلك كان من أكبر المزالق المنهجية، لأن منهج البحث في الغيبات ينبغي منطقياً أن يختلف عن منهج الطبيعيات والعقليات لاختلاف طبيعة كل موضوع عن الآخر، فبحث العقل الإنساني عن الأسباب النهائية الظاهرة أو الخفية لكل الكائنات المادية والنفسية ووجوه تأثير تلك الأسباب في مسبباتها وغير ذلك، أمور لا ينتهي فيها البحث إلى نهاية موصلة إلى مزيد اليقين الإيماني بما جاء به الشرع إن لم يدعمه تسليم كلي لمسبب الأسباب، لأن النفس الناطقة لا تتوقف عن الجدل، والشرع يمد العقل بما يعينه على بلوغ اليقين بشرط العمل به، وإلا فإنه يبقى رهيناً لتصورات مجردة أسماها المتكلمون علماً بالعقيدة أو التوحيد؛ أما العلم الذي هو مدار العقيدة الشرعية فليس "تصديقاً حكماً" فقط، ولكن المطلوب في كماله أن تتحول فكرة التوحيد إلى حال للنفس لاتنفك عنها، كما أن المراد في العبادات ليس الأعمال والحركات التي تكرسها العادة، بل الاتصاف فيها بحال من الإيمان تزيد بازدياد الأعمال إلى أن تصبح وصفاً راسخاً أيضاً؛ والتحقق بكلا الوصفين هو المتولد عن تلك الحال وهو العلم المطلوب في التوحيد والتشريع ([274]).

وعلى الرغم من كل ذلك فقد بقي خطاب المتكلمين وتعاييرهم قريبة من لغة النص القرآني ومستجيبة لشروط التداول الإسلامي العربي، وجاءت مصطلحاتهم متأثرة بالقرآن والعرف الإسلامي غالباً، إلا في المراحل المتأخرة حين تأثر علماء الكلام بالفلسفة في مناهجهم ومصطلحاتهم ([275])؛ ولننظر الآن في شأن "الفلسفة الإسلامية" مع التأويل القرآني.

2-3: الفلاسفة وتأويل القرآن

إذا كان علم على ما فيه من مراء، قد بقي مرتبطاً إلى حد كبير في تأويلاته وتعبيراته بمضامين القرآن ولغته بحيث جاءت مصطلحاته موازية للنص القرآني في سلامة لغتها؛ فإن "الفلسفة الإسلامية" قد نشأت ابتداء تحت تأثير ترجمات مضطربة لفلسفات اليونان، وعلى الأخص منهم افلاطون وأرسطو وأفلوطين ([276])، ومرد ذلك الاضطراب إلى أمرين: أولهما الأخطاء العلمية والفنية التي وقع فيها مترجمو السريان قبل الترجمة إلى العربية، إذ شوهوا المذاهب الفلسفية بتلفيق بعضها إلى بعض ونسبوا بعض الكتب إلى غير أصحابها بل إلى من يناقضون مذهب أصحابها ([277])؛ وثاني الأمرين أحوال مترجمي الفلسفة إلى العربية، والطرق التي سلكوها سواء في الترجمة من اليونانية مباشرة أو من السريانية؛ وذلك ما سنعرض له بعد قليل، لكننا قبل ذلك نود التنبيه إلى ما يلي:

1- أن المسلمين عرفوا شيئاً من البحث الميتافيزيقي والجدل الفلسفي عموماً منذ وقت مبكر، عن طريق مناقشة يهود المدينة والمسيحيين في الحبشة ثم في الشام والعراق ومصر قبل الترجمة الرسمية للفلسفة اليونانية زمن المأمون ([278]).

2- أن فلسفة اليونان أو بعضاً منها كان معروفاً عند المسلمين قبل ذلك التاريخ، أي منذ القرن الأول الهجري كما دلت على ذلك بعض النصوص التاريخية والأبحاث المتأخرة ([279]).

ج- أن المسلمين قاوموا الفلسفة منذ بداية اتصالهم بها، وذلك لتعارض روح القرآن مع مفاهيم فلاسفة اليونان التي لا تعبر إلا عن معتقدات أمة ملحدة لم تعرف الوحي أو ضلت عن تعاليمه؛ فقد ألف هشام بن الحكم كتاباً في نقد أرسطو، كما كان لأبي هذيل العلاف انتقادات كثيرة على فلسفته ([280]).

تهافت على الفلسفة الذين تحرروا من أكثر المعتقدات الدينية وتحلوا من مستلزماتها العلمية، أو اقتضى منهم البحث في الميتافيزيقا والإلهيات للوصول إلى "حقيقة الأشياء على ما هي عليها" هذا التحلل وذاك التحرر، حتى يتحققوا بأهداف البحث العقلي المجرد من الشرع، تلك الأهداف التي كانت وراء نقل الفلاسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية ولم تكن أهدافاً علمية في أغلب الأوقات ([281])، كما تجاوبوا مع مضامين تلك الفلاسفة التي صنفت إلى دهرية جاحدة للإله معتقدة قدم العالم، وإلى طبيعية منكرة للمعاد والجزاء، وإلى إلهية لاتؤدي بمعتقداتها إلا إلى الكفر بالوحي أو الابتداع في ما جاء به؛ أما العلوم الرياضية والمنطقية والطبيعية فينبغي تجريدتها عن واضعيتها من الفلاسفة حتى تبقى موضوعية خالية من عقائدهم، وهيئات ذلك التجريد ([282]). وعلى أحسن الظنون فإن أمر الدين الإسلامي لم يكن يهم الترجمة الذين نقلوا التراث الفلسفي إلى العربية، إن لم تكن في نفوسهم حاجات تجعلهم قاصدين إلى تلك الترجمة أو مدفوعين إليها دفعاً؛ ولكن المتفلسفة في الإسلام عموماً عانوا دون شك من التعارض الذي بين عقائدهم الإسلامية وبين ما وجدوا عليه عقائد "الأوائل" الوثنية، وهالهم أن يكون واضعو المنطق والرياضيات والطب مع «براعتهم وشدة يقظتهم وجلالهم» ([283]) ضالين في المعتقدات الإلهية. فشمّر فلاسفة الإسلام عن سواعد التأويل في سبيل التوفيق بين الشريعة و"الحكمة"؛ غير أننا نلاحظ اختلاف روادهم الذين بقوا متشبتهين بالمعتقد الإسلامي والنص القرآني، عن الخلف الذين أضاعوا كثيراً من تلك الأصول في الجمع بين النقائص أو في التوفيق بينها؛ فjabر بن حيان في تقسيمه للعلوم يحصر الفلسفة في الطبيعة ويجعلها قسماً من العلم العقلي الذي هو قسيم العلم الشرعي وهما معاً من الدين ([284])، أما الكندي الذي كان حلقة انتقال من الكلام إلى الفلسفة، فإنه يجعل موضوعها (علم الأشياء بحقائقها) هو نفس موضوع الدين، وهو علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل نافع، والبعيد عن الرذيلة وكل ضار، كما يزعم أنه يؤلف في الفلسفة من أجل إثبات الحجة على ربوبية الله تعالى «وإيضاح وحدانيته وذب المعاندين له الكافرين به... بالحجج القامعة لكفرهم..» ([285])؛ وأما الفارابي، الذي لم يتعلم العربية إلا بعد دخوله بغداد وكذلك المنطق اليوناني على يد متى بن يونس ([286])، فقد كان أبعد من سابقه عن النص القرآني وروحه وكان أكثر توغلاً في فلسفة اليونان، ولكنه مع ذلك (وربما بسبب ذلك) أدرك ما في فلسفة المعلم الأول من ضلال فبادر إلى محاولة التوفيق بينه وبين أفلاطون الإلهي حينما اكتشف أن كتاب أثولوجيا (المنسوب خطأ إلى أرسطو) يتفق كثيراً مع آراء أفلاطون في الإلهيات؛ وقد ادعى الفارابي أن لفلسفة أرسطو في كتبه الأخرى «تأويلات ومعاني إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة» فأخذ يؤول فلسفة أرسطو لتوافق ما جاء

في نصوص أفلاطون، وليرفع مادعا الناس إلى «الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم»؛ وتأويل الفارابي في هذا الاتجاه يفضح تحرج فلاسفة الإسلام من عقائد أرسطو الوثنية، والدليل على ذلك أن الفارابي لم يؤول فلسفة أفلاطون بما يوافق فلسفة تلميذه، أو على الأقل يصدق افتراضه الثاني بأن كتاب أثولوجيا ليس لأرسطو ([287])؛ ومما يؤكد النزعة التليفية عند الفارابي أنه حينما عارضه أهل السنة وحاربوا "منطقه" كتب كتاباً جمع فيه أقوالاً نبوية يستدل بها على جواز الاشتغال بالمنطق ([288]). إلا أننا مع ابن سينا نجد أنفسنا أمام فيلسوف نال حظه من أكثر العلوم واستطاع أن يبلغ إلى حد مخالفة أرسطو، وقد كان لحفظه القرآن وإتقانه الأدب وأصول الدين والفقه ([289]) إلى جانب نزعته الروحانية أثر في تكوين اتجاهه الفذ بين المشائين المسلمين؛ غير أن غلبة الفلسفة على فكره جعلته مثلاً يُعرف مصطلحات صوفية تعريفات هي إلى الحدود المنطقية أقرب منها إلى المواجه القلبية، ذلك أن تصوفه لم يكن إلا تأملاً فلسفياً نظرياً رغم ما أشار إليه من حقوق الله والعباد والنفس في علم الفروع العملي، ورغم الابتهاالات الرقيقة التي صدر بها رسالته في الكلمات الصوفية ([290]). وقد بلغت الفلسفة الإغريقية المشائية منها والإشراقية من ابن سينا مبلغاً جعله يؤول آيات القرآن الكريم بمقولاتها ومفاهيمها، على الرغم من التعظيم الذي يظهره للقرآن والأوصاف التي يغدقها عليه، وعلى الرغم من مؤاخذته المتكلمين على وضع أكثر الألفاظ في غير مواضعها وتقليدهم أصحاب القياس الجدلي للرد على الملاحدة، وعلى الرغم أيضاً من وضعه الشروط الدقيقة لتفسير القرآن ([291]).

ومن أمثلة تأويل ابن سينا التي يظهر منها إسقاط المصطلح الفلسفي على معاني القرآن قوله في تأويل "الدخان": إنه «جوهر ظلماني والمادة منبع الظلمة من حيث إنها منبع العدم»، وقوله في تأويل قوله تعالى: ﴿فقال لها ولأرض اتنيا طوعاً أو كرهاً﴾ (فصلت 11): «هذا إشارة إلى ماتقرر أن مادة الفلك مخالفة بماهيتها لمادة العناصر، فقبولها لصورة الفلك يكون طوعاً، فإن الهولي مشتاقة إلى الصورة» وفي قوله تعالى: ﴿ونيسرك لليسرى﴾ (الأعلى 8) قال: «الإشارة إلى تكميل نفس النبي صلى الله عليه وسلم في القوة العملية»، ثم قال في تأويل ﴿من شر ما خلق﴾ (الفلق 2): «إن منبع الشر هو «القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن»، وأن «النفاثات في العقد» (الفلق 4) القوى النباتية... موكلة بتدبير البدن ونشوءه ونموه، أما تأويل "سورة الناس" فيرى ابن سينا أن اسم "الرب" متعلق به تكوين الجسم وتسوية المزاج، وأن اسم "الملك" إشارة إلى تملك البدن للنفس، وأن اسم "الإله" فيه معنى تشوق النفس واستعدادها لقبول الفيض، وهذه هي «أصناف التعلقات بين المبادئ والنفوس، وهذا المبدأ الواهب للصور المدبر لما تحت كرة القمر»؛ ويظهر من تأويل ابن سينا للفظ "الوسواس" الوارد في سورة الناس أنه يخالف التفسير المشهور له ([292]) فيؤوله بأنه «هو القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية»، كما تظهر تلك المخالفة في تأويل "الجن" (في نفس السورة) بأنه "الاستتار" أو "الحواس الباطنية" مصرحاً بأن تأويلاته هذه هي ما يبلغ العقل إليه في معاني هاتين السورتين ([293]).

وواضح من هذه التأويلات أن الشيخ الرئيس «يُعمل فكره ومنطقه حتى في الوحي» كما علق الدكتور حسن عاصي، وإن كنا لانجاريه في وصف هذا التفسير "بالعامودية" ولا نتفق معه البتة في اعتباره بمنزلة التفسير الرمزي الإشاري، غير أننا في نفس الوقت نرى مع الأستاذ عاصي أنه تفسير مذهبي فلسفي أحادي الجانب ([294]).

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية قد عادت إلى رشدّها على يد الغزالي، وأصبحت تفلسفا داخل الإسلام يشيد بناء فكرياً إسلامياً على أنقاض تهافت الفلسفة المشائية العربية، ويحيي علوم الدين اقتباساً من روح المعاني القرآنية وأساليب البيان العربية، فيتجلى ذلك التحول في مثل تأويلات جواهر القرآن واصطلاحات العلوم الإسلامية المختلفة؛ فإننا نشهد استئناف التلمذة لتراث أرسطو وشروحه من جديد في الغرب الإسلامي ممثلة في ابن رشد الذي أحيى نزعة المقارنة «بين الحكمة والشرعية» بصورة أوفى للفلسفة اليونانية على حساب الشريعة الإسلامية، وذلك على أساس تأويل الشريعة إذا خالف ظاهرها ما أدى إليه البرهان المنطقي "العارف" الذي عنده القياس اليقيني، لأن «الفقيه إنما عنده قياس ظني»؛ فأهل البرهان العقلي عند ابن رشد هم الذين يحق لهم دون غيرهم من عامة المؤمنين أن يؤولوا القرآن لأنهم هم الراسخون في العلم يعلمون مع الله تأويله، وذلك على أساس اتفاق السلف على أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأن خرق الإجماع على مسألة باطنية (نظرية) فيه خلاف [295].

وابن رشد حينما يؤسس للتفريق بين الحكمة والشرعية فإنه يجعل من الفلسفة قوالبه التي يصوغ فيها مضامين الشرع، فإن وجد فيه ما يخالفها أول الشرع [296] تأويلاً يوافق مقولات الفلسفة، وإن خالف روح العقيدة الإسلامية وإجماع علمائها؛ ونلاحظ هذا الموقف الرشدي جلياً في مناقشته لقضية قدم العالم وحدثه؛ إذ يشخص نقطة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة "الزمان الماضي والوجود الماضي" ويحاول النظر إلى الخلاف من وجهتين لإحقاق كل من الرأيين، ولكنه بعد ذلك يقرر أن «نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين» (الأزل والأبد) مستدلاً من نصوص القرآن بما «يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود... وزماناً قبل هذا الزمان» وما «يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء» [297]؛ وابن رشد في هذه القضية لا يؤول ظاهر الشرع «لأنه ليس في الشرع [بزعمه] أن الله كان موجوداً مع العدم المحض» ولأن "فرقة الحكماء" (الفلاسفة اليونان) قالوا به، لذلك فإن تأويل ابن رشد هنا كان متابعاً للنظر الفلسفي لا لإجماع علماء التوحيد، وهو تأويل قام في نفسه اضطرارياً لا اختيارياً كما يفسر ذلك [298]؛ ويبدو أن هذا الاضطرار جاءه من طول صحبته للمعلم الأول كما هو معلوم. ذكرنا آنفاً أن المسلمين قاموا بالفلسفة اليونانية منذ بدء معرفتهم بها، وعلى الأخص فلسفة أرسطو، وكان ذلك راجعاً إلى مناقضة الأرسطية لعقائد القرآن [299]، فلا غرو أن كان متفلسفة الإسلام ميالين إلى الرواقية والأفلاطونية القديمة والحديثة والمحدثّة، وذكرنا قبل أن تكوين أولئك المتفلسفة كان مستمداً من ترجمات مضطربة للنصوص اليونانية، وكان ذلك الاضطراب في أكثره مضاعفاً، بدأ في الترجمات السريانية وازداد اضطراباً في الترجمة إلى العربية، وإن كانت بعض النصوص قد ترجمت إلى العربية من اليونانية مباشرة؛ لكن طرق تلك الترجمات المباشرة أو غير المباشرة من جهة، وأحوال المترجمين عن السريانية أو اليونانية من جهة أخرى، كان من العوامل الأساسية في بقاء الغموض ملازماً لها إلى عهد ابن رشد، الذي حاول تلخيص كتب أرسطو وشرحها تحقيقاً لرغبة ابن طفيل بعدما أبلغه شكوى الخليفة أبي يعقوب الموحدي من عسر فهمها على الناس بسبب «قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه» [300]. وسنبين فيما يلي أهم أوصاف تلك الطرق الترجمية ثم أهم أحوال أولئك التراجمة [301].

١- عيوب الترجمة

اختار أكثر التراجمة الطريقة الحرفية في ترجمة النصوص، فكانوا يقابلون كل مفردة يونانية بمفردة عربية تدل على معناها ([302])، فكان من سلبيات هذه الترجمة عيوب منها:

- إبقاء كلمات يونانية في النص العربي لعدم وجود ما يؤدي معناها في العربية.
- النشاز الصرفي الناتج عن نقل الصيغ الصرفية اليونانية (مثل: الموجود، المصدق، المتى، المعا)
- إقحام أدوات وألفاظ في الجملة على غير عادة العربية (مثل: هو يوجد) أو حذف ما لا يحذف في التركيب العربي (مثل: «المتفكة أسماؤها يقال انها التي الاسم فقط علم لها»)
- استعمال شبه الجملة (له) استعمالاً إسمياً يصف الموصول (الذي) ثم الإخبار عنه بجملة غريبة على الاستعمال العربي هكذا: «الذي له يقال على» بمعنى يستعمل.
- وقوع الخلل في ترجمة المجازات التي لا تطابق فيها بين اللغتين، وفي مخالفة الأمثلة الواردة للمعاني الممثل عليها (مثل «الخاتم في الاصبع» للدلالة على معنى من معاني "له").
- ب - قواعد لسانية

وإذا نظرنا إلى هذه الأخطاء على ضوء المسلمات اللسانية الأخيرة الآتية وهي:

- أن لكل لسان إمكانات فكرية تناسب خصائصه النسقية في مختلف مستوياتها كما تحددها مقتضيات الدلالية والتداولية المختلفة تماماً عن مقتضيات لسان آخر.
- أن كل نص مكتوب يستدعي قراءات وتأويلات متعددة في لغته التي أنتج بها، وذلك بسبب الغموض المبدئي الذي تنشئه "صيغة الجمع" المكتوب بها مادام كل كاتب إنما ينطق عن السنة نصوص وعلامات تكون ذاكرته.
- أن كل نص فلسفي يتخلله غموض تجريدي وذلك في أية لغة.
- أن المقولات الأرسطية ليست إلا تجريداً فلسفياً لمقولات الصرف والنحو اليونانيين.
- إذا نظرنا إلى ذلك أدركنا تعذر الترجمة الفلسفية من لغة إلى أخرى ([303])، حتى ولو كان التراجمة متقنين للغتين، لكنهم على خلاف ذلك كانوا على أوصاف تسببت في ازدياد رداءة الترجمة وتشويهها، وأهم تلك الأوصاف هي:

ج - عيوب المترجمين:

- لم يكونوا ملمين باللغة العربية ولم تكن معرفتهم أحياناً تتجاوز العامية، ورغم ما ذكره ابن خلكان من أن متى بن يونس مثلاً «كان حسن العبارة في تواليه» فإننا نقف على بطلان ذلك من إقرار متى نفسه بجهل العربية في مناظرته لأبي سعيد السيرافي ([304]).
- لم يكن بعض التراجمة يعرف اللغة اليونانية التي هي لغة النص الأصلي الذي يترجم عنه، وقد واجه السيرافي مناظره (متى) بهذه الحقيقة في المناظرة المذكورة فلم يكذبها المترجم.
- لم يكن مترجمو الفلسفة اليونانية إلى العربية فلاسفة ولا مختصين في الفلسفة، وإنما كانت ممارسة الترجمة هي السبيل الوحيد عندهم لمعالجة اللغة الفلسفية، ومع أن ابن خلكان ذكر أن متى بن يونس «كان يقرأ الناس عليه فن المنطق»، إلا هذا الوضع لا يدل على تمكن هذا المترجم من

اللغة الفلسفية، لأن الناس لم يكونوا يعلمون شيئاً عن المنطق أولاً، ولأن المنطق صناعة عقلية ولغتها تقنية ثانياً لاختلاف في صياغة مسائلها اللغات كما تختلف في الميتافيزيقا والإلهيات (305)]، فضلاً عن أن المنطق الأرسطي مبني على لغة اليونان كما سبق القول.

- لم يكن أحد من المترجمين مسلماً فلم تنتج لهم فرصة مدارس النص القرآني ولا اتخاذ عقائده مرجعاً فكرياً، كما فاتهم الاستفادة من لغته في تثقيف ألسنتهم، مثلما استفادت العلوم الإسلامية كلها من لغة القرآن في تقويم لغاتها ووضع مصطلحاتها المناسبة لشروط التداول الإسلامي العربي وإن على تفاوت في ذلك.

نعم إننا قد نجد تفاوتاً كبيراً بين لغة أوائل المترجمين وبين المتفلسفة المسلمين كالكندي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد، فهؤلاء حاولوا صياغة المترجم وفق لسان العرب ما أسعفهم بذلك تمكنهم من هذا اللسان واتصالهم بنص القرآن والعلوم الإسلامية؛ فنحن نجد أن لغة الفارابي مثلاً أقرب إلى المترجمات الأولى في ركاكتها للأسباب التي ذكرنا سابقاً، من تأخر معرفته بالعربية (306)] وتعلمه للمنطق أولاً بهذه اللغة، وهو علم لا يتطلب شذوذاً بها، في حين أن لغة الكندي العربي، وهو متقدم زمنياً على الفارابي، أسلم وأمتن، بل إنه حاول التحرر من المصطلح اليوناني المعرب والمترجم بوضع مصطلحات عربية، ولو أن أكثرها لم يعمر طويلاً مثل مصطلح "عين" (ترجمة "الأوسيا" اليونانية) و"العنصر" (307)] (وقد استبدل به مصطلح "العلة المادية" فيما بعد) و"الصورة" (وصارت: "العلة الصورية") و"الفاعل" (صارت "العلة الفاعلية")؛ ولكن لغة ابن سينا تسمو على سابقيه للأسباب المذكورة، كما أنها تسمو حتى على لغة ابن رشد نفسه في ما شرح لأرسطو ولخص، بحيث إنه لم يستطع التغلب تماماً على قلق عبارة أرسطو وغموض لغة المترجمين عنه، بل لعله تأثر بهذه اللغة وتلك العبارة لطول الترجمة والشرح وتحري الأمانة في النقل؛ أما الغزالي الذي درس أكثر العلوم الإسلامية المنبثقة من القرآن، فإن لغته الفلسفية وغيرها تعلو على الجميع، وذلك لكثرة التمرس بلغة القرآن؛ ثم إننا نلاحظ في قصة حي بن يقظان لابن طفيل مستوى جمالياً رفيعاً إذ يمازج أسلوبها الخطاب القرآني بوضوح كبير.

الباب الثاني : خطاب التصوف أو التبيان الاصطلاحي

الفصل الأول :المصطلح الصوفي

1- المصطلح

1-1: "المصطلح" لغوياً ووظيفياً

لفظ "الاصطلاح" مصدر لفعل "اصطلح" اللازم أصلاً بمعنى تصالح (من الصلح) ([308])، ويتعدى فعل "اصطلح" بحرف الجر "على" فيطلق على «اتفاق القوم على وضع الشيء»، وقد تحددت دلالة "المصطلح" في الحقل اللغوي « باتفاق طائفة على اللفظ بإزاء المعنى»، ثم إن "الاصطلاح" نقل إلى الاسمية فأصبح يعرف بأنه «لفظ معين بين قوم معينين» ([309])، مثله في ذلك مثل اسم المفعول "مصطلح"؛ وهذا التعريف يشمل لغة التخاطب التي اصطلحت عليها مجموعة بشرية ما، في ما يدعى "العرف العام"؛ أما مجموع الألفاظ التي تتناولها الفئة المختصة بحقل معرفي خاص فهي ما يدعى "العرف الخاص" وهو المقصود بالمصطلح إذا أطلق.

وتخضع أكثر الألفاظ لشروط معينة قبل أن تنتقل من العرف العام إلى العرف الخاص، ومن هذه الشروط ما يقتضي تغييراً في معاني هذه الألفاظ، ومنها ما يقتضي تغييراً في مبانيها، وقد يحتاج حقل معين إلى ألفاظ من لغة أخرى عندما لا يجد في لغته ما يعبر عن بعض المفاهيم، فيلجأ إما إلى ترجمة تلك الألفاظ الأجنبية أو إخضاعها لقوالب لغته أو تركها على حالها إن لم يتأت شيء من ذلك، (وهو ما دعي "الدخيل" في العربية).

والاصطلاحات الفنية الخاصة بضرورة إنسانية يفرضها التطور الفكري والعلمي وتدعو إليها التجارب الحياتية، كما يؤدي إليها تلاقح الحضارات ويحتاج إليها في الوقت نفسه هذا التلاقح.

ويؤدي استقلال العلوم وتشعب اختصاصاتها عادة إلى انفراد كل علم بشبكة مفهومية تعبر عنها مجموعة من المصطلحات التي يطمح ذلك العلم إلى الاستئثار بها، ولكنها مع ذلك تبقى مشدودة إلى مفاهيم العرف العام بوشائج تقوى أو تضعف؛ وقد تنجح بعض الحقول في تملك بعض الألفاظ، فلا تستعمل بعد في غير ذلك الحقل، وتُنسى دلالتها اللغوية والعرفية الأصلية.

وبامتلاك حقل معين للغته التقنية الخاصة تغدو لغة التخاطب ضعيفة عن تبليغ مفاهيمه وربما عاجزة ([310]).

وتتحرى المصطلحات الاختصاص والتحديد والدقة، فتتجاشى ما في لغة التخاطب من الاشتراك اللغوي والترادف والغموض ما أمكنها ذلك، ومن أهم أهداف الاصطلاح الفني ما يلي:

- حصر العلم وتمييز حقائقه وقواعده عن مفاهيم العرف العامة، أو مفاهيم غيره من العلوم.

- توحيد لغة المختصين بالعلم من أجل تطوير البحث والإنتاج.

- تمكين المتعلم من حقائق العلم ببسر وسرعة ([311]).

وتختلف علاقة المصطلح بالمعرفة حسب حقلها الذي يحدد موقف الإنسان من العالم ويوجه تأويله للوجود، والمصطلح المعرفي هو أدق ما يلخص التجارب المعرفية، فهو أولى درجات التحصيل، إذ من دونه لا يهتدي المتعلم إلى علم سبيلاً، وهو أعلى مقامات التوصيل، إذ به يفتح المعلم أبواب

العلم ليتحقق المتعلم بالمعرفة، أو قل باختصار إن المصطلح هو جسر المعرفة الخاصة الذي تنتقل عبره المضامين بين المعلم والمتعلم، مثلما أن اللغة الطبيعية جسر تواصل عام لتناقل التجارب العامة؛ فمصطلحات كل حقل معرفي عبارة عن نسق من التصورات العاكسة لمواضيع ذلك الحقل ولللاقات بينها في الفكر، وبحصول تصور تلك المواضيع وعلاقاتها يحصل "العلم" بذلك الموضوع؛ فالجهاز الاصطلاحي نسق مفهومي ينوب عن مواضيع العلم، والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم بتعبير بعض القدماء ([312]).

2-1: المصطلح بين التصور والذوق

عُرف مفهوم "التصور" في التراث الفلسفي عموماً بأنه يقابل مفهوم "التصديق" من عدة وجوه، كما أن التصور خضع لعدة تقسيمات منها تقسيمه إلى عام وخاص، وما يهنا في إطار دراسة المصطلح، هو التصور الخاص الذي يُعرفه أبو البقاء الكفوي بأنه «الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع» ([313])، وما يعيننا في هذا التعريف هو عنصر "الثبات" الذي يتصف به التصور الخاص، أما المطابقة للواقع فلا يمكن تعميمها على كل التصورات الخاصة - في نظرنا - إذا ما كان الواقع يعني الحقيقة الموضوعية خارج الذات؛ ذلك أن صورة الشيء الخارجي في الذهن ليست إلا خطاطة (schème) نسبية وتقريبية وخيالية لبعض الأشكال الخالصة في الفضاء ينتجها الخيال من غير أن تنحاز إلى صورة بعينها ([314])، وعلى ذلك لا يبقى التصور تطابقاً للصور الذهنية مع الشيء في الخارج أو نيابة عنه عند غيابه كما ظن القدماء، وكما نجد في الذهنية (mentalisme) حسب تعبير "الأن راى" الذي يُعرف التصور بالقدرة على تكوين صورة أو فكرة عن الأشياء وعند غيابها ([315])؛ وتجاوزاً للوصف الظاهراتي للواقع وكذلك للاشتغال بالمعنى والمدلول، فإنه قد تم توسيع مفهوم "التصور" ليشمل "أية وحدة فكرية" ([316]). وبتأثير من العلوم الدقيقة تطور تعريف التصور إلى أنه «مجموعة أحكام متناسقة على موضوع، نواته مؤسسة بواسطة أحكام تعكس الطابع الملاصقة للموضوع» ([317]).

تعود القوة التعيينية والإشارية للعلامة سواء كانت رمزاً لغوياً أو مصطلحاً إلى رتبة المسميات (référents) التي ترتبط بها، وذلك من وجهة النظر المسمياتية (onomasiologique)، لأن هذه الرتب هي المؤسسة للتصور ([318])؛ فعلى أساس المسميات تركز الأنشطة الذهنية اللازمة لتكوين التصورات ([319])، بمعنى أن الحقول المعنية هي المؤسسة للمصطلحات المعبرة عن التصورات التي تتحدد بعد العمليات الذهنية كالمقارنة والتأمل والتجريد أو التحديد.

والمنهج نفسه ينطبق على المصطلحية الصوفية دون أن تكون المفاهيم والغايات متطابقة بين الميدانين، لأن حقول العلوم التجريبية والعقلية تختلف طبيعتها عن الحقول الدينية الروحية؛ لكن الصوفية حينما يجعلون مرجعيتهم هي التجربة الروحية (انطلاقاً من نصوص القرآن والحديث) ويعدون الذوق الوجداني الذاتي بديلاً عن التصور الذهني، فإن مصطلحاتهم تصبح معبرة عن أدواقهم الوجدانية التي تتحدد أنواعها ورتبها عن طريق التجربة الحية، ومن ثم فإن القوة التعيينية للمصطلح الصوفي تعود أيضاً إلى درجة التجربة، حتى إنهم في تجربة "التوبة" مثلاً (وهي مرجع مصطلح التوبة) يسعون إلى تحقيق هذه الدرجة في مستوى التجربة وذوقه في مستوى الوجدان؛ ومثل ذلك "علم اليقين" و"عين اليقين" و"حق اليقين"؛ وكذلك "التواجد" و"الوجدان" و"الوجد"

و"الوجود" الخ...؛ وما يقال عن مرجعية التجربة في الإشارة إلى القوة التعيينية للمصطلح في النوع الواحد من التجارب (كالأمثلة السابقة)، يقال عن الأنواع المختلفة من التجارب.

وكما أن التصورات في أي حقل من الحقول (في إطار التصورية)، ليست مستقلة بعضها عن بعض، بل إن أياً منها لا يتحدد إلا بعلاقته بباقي التصورات الأخرى المكونة للحقل، فكذاك نجد المعاني (أو الأذواق) الصوفية التي تترجمها مصطلحاتهم لا ينفصل بعضها عن بعض، بحيث تكون منظومة سلوكية يتدرج في تجربتها المتصوف منتقلاً من حال إلى حال أو من مقام إلى مقام؛ وربما لم يتفق جميع الصوفية على نفس ترتيب هذه المراحل، ولكن المرحلة (الحال أو المقام) المعنية مرتبطة بما قبلها وما بعدها، لا يتم تحقيق إحداها إلا بتمام التحقق بما قبلها، فلا تكتمل الخارطة الكلية لتجربة صوفي معين (أو للتصوف عموماً) إلا بتصنيف تلك المراحل السلوكية التي تنتظم التجربة في نسق محدد يشكل منظومة وجودية ذاتية، وقد يعلنها هذا الصوفي أو ذاك في نظام معين يستمد من تجربته. وإذا كانت العلاقات بين التصورات في العلوم المختلفة تصنف إلى فئتين من العلاقات: علائق منطقية مباشرة مبنية على أساس تشابه الخصائص المشتركة، بين تصورين من حيث المقاصد؛ وعلائق وجودية غير مباشرة مبنية على أساس المجاورة بين مفردات المواضيع، من حيث الزمان والمكان أو السببية [320]، فإن العلاقات بين أذواق التجربة الصوفية ومواجيدها علاقات وجودية، ولكنها غير العلاقات الوجودية في العلوم الأخرى، إن وجودية العلاقات بين الأحوال الصوفية وأذواقها باطنية ذاتية خاصة وجزئية أيضاً، ولكنها ليست خارجية إلا ما تعلق منها بالمعاملات والآداب الظاهرة.

ولم يتقرر في أوساط المصطلحيين أن الجهاز الاصطلاحي لأي حقل معرفي يشكل نسقاً تصورياً إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك عن طريق وضع تصنيف لترتيب التصورات على شكل مسارد تحدد فيها العلاقات بين التصورات متدرجة من العام إلى الخاص؛ فيسهل تحديد مكان كل تصور في المنظومة المعرفية المعنية، كما تحل مشاكل التواصل بين أهل الاختصاص في حقولهم [321]؛ لكننا نجد أن الصوفية منذ المحاولات المتقدمة على يد السراج الطوسي (ت. 378هـ) والمكي (ت. 186هـ)، في وضع مسارد المصطلحات التي تشمل الأحوال والمقامات السلوكية للقوم، نجد نوعاً من الترتيب المنظم للتجربة الروحية، ونلاحظ أن هذا الترتيب يكتمل بشكل دقيق على يد الهروي (481هـ) في كتابه منازل السائرين حيث يصنف "مسرده" المشروح إلى أقسام (عشرة)، ويجعل لكل قسم أبواباً (عشرة كذلك)، وتلك الأقسام مرتبة حسب النظام التجريبي للسلوك من "قسم البدايات" (وهو الأول) إلى "قسم النهايات" (وهو العاشر)، كما أن الأبواب داخل كل قسم تجري على نسق التدرج الروحي والذوقي والخلقي.

3-1: المصطلح واللغة

المصطلح لغة بقدر ما تكون هذه الأخيرة وسيطاً للمعرفة، فكما أن نسق اللغة الطبيعية مغاير لنسق الوجود الذي تحمل هذه اللغة تصوراتها، فكذاك الجهاز المصطلحي لحقل ما إنما يصف ذلك الحقل وهو مغير له. واللغة مع ذلك أهم وسيلة لتصور العالم تصوراً متشابهاً بين أفراد كل مجموعة لغوية متجانسة، بل هي وسيلة الوجود في العالم (كما عند الفلاسفة الوجوديين)، ومصطلحية الحقل المعرفي المعين كذلك هي جهاز تصور المفاهيم المشتركة بين المختصين في ذلك الحقل؛ وهذا

النوع من التناظر يجعلنا نتصور ثلوثين بين عناصرهما المتناظرة علاقة تضمن، حيث إن الثلوث الأكبر الذي هو العالم واللغة والتصور يشتمل على الثلوث الأصغر الذي هو الموضوع والمصطلح والعلم. فالمصطلح المعرفي، بما هو جزء متضمن في اللغة الطبيعية (نظرياً)، إنما هو وسيلة تعرف على مكونات حقل معرفي خاص بكل مايمكن أن يحققه ذلك التعرف من إدراك أو تعقل أو تمثّل لمواضيع هذا الحقل؛ والمصطلح في ذات الوقت أداة تعريف تلك المعلومات لمن يريد معرفتها، إنه لغة خاصة داخل لغة عامة يمتح منها ليكوّن نسقه المفهومي الكامل الذي ينوب عن حقائق الحقل المعين، كما هو الشأن في اللغة مع العالم، إن المصطلح مثال أصغر للتواضع اللساني بداية ونموذج أمثل للتواصل الإنساني غاية؛ هذه الغاية التي تحددها في تقديرنا الوظيفة الأساسية للغة، وهي أنها أداة للبيان الإنساني تحصيلاً وتوصيلاً؛ ولا نفهم من هذه المقارنة أن هناك تطابقاً بين المصطلحات وألفاظ اللغة الطبيعية من حيث القيمة الدلالية، ذلك أن ألفاظ اللغة العامة تتوقف دلالتها على السياق (مقالياً أو مقامياً) المتغير باستمرار، أما المصطلحات التقنية فإن حقلها المعرفي وأنساقه التصورية هو سياقها الذي يجعل دلالتها ثابتة في الغالب؛ فالطبيعة الرمزية إذن للوحدة المعجمية في القاموس المشترك غيرها في معجم الحقل الخاص حيث يكون التلازم الثابت بين التصورات والمصطلحات السبيل الأوثق لتحقيق تواصل معرفي غير ملتبس في الحقل الواحد، وحيث يكون للمصطلح معنى محدد يتم الحاقه بنظام محدد من التصورات ويظل هذا المعنى المحدد لصيقاً به ([322]).

وبناء على ما قدمنا نحاول رصد ثلاثة أنواع من العلاقات الممكنة بين المصطلح الفني واللغة الطبيعية التي يولد منها، وهي علاقة التضمن، وعلاقة التباين، وعلاقة التناظر، ونبسط القول في كل منها:

1-3-1: علاقة التضمن

تتجلى علاقة التضمن بين اللغة الطبيعية والمصطلح الفني (المولد من تلك اللغة) بحسب اعتبارين: اعتبار كمي واعتبار دلالي.

أ- فبالاعتبار الأول يتضمن القاموس اللساني للغة معينة مسرد الاصطلاحات الفنية الموضوعية بتلك اللغة، فطابع هذه العلاقة إحصائي، بحيث إن قسماً معيناً من دوال اللغة العامة هو الذي يستعمل مصطلحات خاصة، مما يتحصل معه أن عدد المصطلحات الفنية أقل من عدد المفردات اللغوية، فهذه كل وتلك جزء، ومرد ذلك إلى أن أكثر ألفاظ اللغة تحتفظ بصلاحيّة التداول العام بعد اتخاذها مصطلحات فنية لمدلولات خاصة، وبعض الألفاظ لا يختلف مدلولها في اللغة العامة عنه في اللغة الخاصة ([323])، كما أن كثيراً من المصطلحات الفنية يشيع استعماله بمدلولاته الخاصة في اللغة العامة؛ فيتعذر مع كل ذلك الفصل فصلاً قاطعاً بين الكل والجزء للتداخل الحاصل بينهما، وهذا من الوجهة الأنية (synchronique)؛ أما على الخط التطوري (diachronique) فنجد الانتقال المستمر للألفاظ في الاتجاهين المتقابلين (دلالي)، فبعضها يتجه من الدلالة العامة إلى الدلالة الخاصة (حسب مبدأ التضييق أو التخصيص)، وبعضها الآخر يتجه من الدلالة الخاصة إلى الدلالة العامة (مبدأ التوسيع)، وبعضها الثالث يتعدد اتجاهه: فمن العام إلى الخاص ثم من هذا إلى العام مرة أخرى ([324])؛ ولكن الثابت أن المصطلحات الفنية تظل جزءاً من اللغة المشتركة لأنها هي التي "تستثمر" ألفاظها عادة في الحقول الفنية، بحيث إنها تمد هذه الحقول بالدوال فتكتسب داخلها مدلولات جديدة عن طريق التوليد المعنوي أو اللفظي، ثم تعود كثير من تلك المدلولات

الجديدة إلى رصيد اللغة العامة، ويتجلى إغناء الحقول الخاصة لدلالات اللغة الطبيعية على الخصوص فيما تفيد اللغة من العلوم الإنسانية وبعض المعارف التي لها مساس بمصالح الإنسان مثل الطب وعلوم الطبيعة...

ب- وأما التضمن بالاعتبار الثاني (الدلالي) فهو تضمن المفردة اللغوية (المفترض) للمصطلح الفني منطقياً ودلالياً، لكن هذه العلاقة تطرح إشكالاً على هذين المستويين، فحتى لو سلمنا بأن تخصيص المصطلح للوحدة المعجمية من الوجهة الدلالية ([325]) يفيد تضمن هذه الوحدة لمدلول المصطلح، فإن الإشكال يبقى مطروحاً من الوجهة المنطقية بين النوع والجنس؛ فإذا نظر إلى العلاقة من جانب توسيع دلالة الوحدة المعجمية، فإن اللفظ اللغوي يكون هو المتضمن للمصطلح (كما في الوجهة الدلالية)، وإذا نظرنا إلى العلاقة من جانب تكثيف دلالة الوحدة المعجمية فإن المصطلح يكون هو المتضمن لمعنى اللفظ اللغوي بالإضافة إلى معناه الخاص في حقله ([326])، وهو ما يتفق وفكرة الأصل والفرع القديمة التي يكون الفرع فيها مضمناً للأصل وزيادة؛ لكننا إذا نظرنا إلى أن القيمة الدلالية المعجمية والعرفية والاصطلاحية، فضلاً عن أن بعض الاصطلاحات يعود إلى أصل الوضع اللغوي متخبطاً المعنى العرفي، سلمنا ببقاء المدلول الاصطلاحي جزءاً من المدلول الكلي للوحدة المعجمية ([327]).

وقد تزول علاقة التضمن كلياً أو جزئياً من بعض المصطلحات التي تتحرر من هيمنة المعجم اللساني وتصفو لحقلها المعرفي بالكلية، مثل بعض مصطلحات الفقه كالزواج والطلاق والوضوء والإحرام والسجود وغيرها، وإن كان العلماء في الإطار التعليمي يذكرون بأصولها اللغوية قبل تعريفها الشرعي؛ ومع ذلك فإن علاقة التضمن بين اللغة والمصطلح تبرز في أكثر وجوه الاستعمال اللغوي وهو المجاز.

ج- الاصطلاح والمجاز

المصطلح الفني وضع أو تواضع ثان على نفس الدال بسبب علاقة ما بين المدلول الأول والمدلول الثاني ([328])؛ فإن المصطلح الفني حين وضعه يكون بمثابة المجاز في المفردة اللغوية حين استعمالها في تعبير جديد، ولذلك نجد تعريف المصطلح بأنه «إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما» ([329]) يماثل تعريف المجاز اللغوي بأنه «اسم لما أريد به ما وضع له لمناسبة بينهما» ([330])؛ وفي نظر اللغويين والأصوليين المسلمين أن "الحقيقة" وهي الوضع الأول أو الدلالة الأصلية كلّ وأن المجاز وهو الوضع الثاني أو الدلالة الفرعية جزء، وهو تقسيم للعرف الخاص ([331]) الذي هو المصطلح، وكلاهما (المجاز والعرف الخاص) يتفرع عن العرف العام؛ ووجه الاختلاف بين المجاز اللغوي والمصطلح أن المجاز داخل في الإبداعية اللغوية المتاحة للمجتمع بجميع شرائحه ونشاطاته، وأن المصطلح وحدة في جهاز خاص بمنطومة مفهومية معينة تستعمله فئة خاصة يجمعها حقل تصوري متخصص؛ ثم إن المجاز لا يمثل إلا أداة من جملة أدوات لوضع المصطلح ([332])، كما أن المجاز أداة من أدوات التوليد اللغوي والإبداع الأدبي فهو يعم المجاز العرفي والاصطلاحي ([333])، وإنما حُد الاصطلاح بما يماثل حد المجاز لغلبة هذه الأداة على الوضع الاصطلاحي بسبب سهولتها، هذه السهولة الناتجة عن علاقة المشابهة والمجاورة ([334]) التي تكون بين المدلول الأصلي (اللغوي) والمدلول الفرعي (المجازي) أو الاصطلاحي)، والمحقق لإحدى العلاقتين هو التجربة الجديدة المنطلقة من التصور الأول الذي هو أصل له ([335])؛ ومن هنا أمكن القول بعلاقة التضمن بين المدلول الاصطلاحي (المجازي) للفظ

وبين مدلوله اللغوي (الحقيقي)، ويخرج عن هذه العلاقة التضمنية من المصطلحات ما كان مرتبطاً أو موضوعاً وضعاً أو في صناعة أو فن ([336]).

2-3-1: علاقة التباين

وننظر أيضاً إلى علاقة التباين بين المصطلحات الفنية الخاصة وبين ألفاظ اللغة العامة بحسب الاعتبارين السابقين في علاقة التضمن وهما: التباين بين المعجم الاصطلاحي كلاً والمعجم اللساني كلاً، والتباين بين الوحدة الاصطلاحية والوحدة المعجمية؛ فبالاعتبار الأول نلاحظ ما يلي:

1- تباين اللغة المصطلحية لغة التخاطب من حيث إن الأولى تملك بعض ملامح اللغة الواصفة (métalangage)، ولكنها حين تسعى إلى السيطرة على وقائع وتطبيقات غير لغوية، فإنها تكون بالنسبة للمعجم (اللساني) في وضعية خارجية ([337]) (situation d'exteriorité).

2- تكون اصطلاحات الحقول المعرفية المأخوذة من لغة ما أنساقاً مفهومية تنبني على أنظمة إسمية وأنظمة تحديدية، وبحسب تبويب يقوم على كليات منطقية، مما يؤدي إلى التقابل بين نظام المصطلحات ونظام الأسماء اللغوية ([338])؛ فالمعجم الاصطلاحي نظام قصدي مبني على أساس بنية تصورية مكونة من أسماء المفاهيم المنتمية إلى حقل معرفي معين والتي هي مصطلحات، وذلك بخلاف نظام اللسان العام الذي يبقى مفتوحاً على العرف الاجتماعي والتطور الدلالي والإبداع الفردي؛ ونتيجة هذا التباين أن المعجم الاصطلاحية تتصف نسبياً باستمرار الصلاحية، ولا تحتاج إلى أن تغير بالتنقيح أو التعديل مثلما تحتاج إلى ذلك قواميس اللغة العامة.

أما حسب الاعتبار الثاني (تباين الوحدات) فنسجل الملاحظات الآتية:

أ- إن التقابل بين نظام المصطلحات ونظام الأسماء اللغوية يتجلى على صعيد مفردات كل نظام في التقابل بين التواضعية المطلقة (أو التحكمية) وبين التعليل النسبي للتواضعية، فيكون من نتائج التواضعية التوسيع الدلالي، ويكون من نتائج التعليل القصد الدلالي، فالوحدة الاصطلاحية غالباً ما تكون معللة لأنها تنتقل إلى حقلها الخاص ومعها حمولتها الدلالية التي اكتسبتها بالتداول وأكسبها إياها حقلها الدلالي، وكثيراً ما تلازمها تلك الحمولة أو شيء منها وهي داخل حقلها المفهومي الجديد؛ أما الوحدة المعجمية فأصل التواضع عليها تحكمي في الغالب غير معلل، لذلك فإن قصدية الوضع تتحكم في المصطلح واختياره؛ أما وحدات اللغة الطبيعية فلا سبيل إلى القصدية فيها إلا من حيث الاستعمال والتوجيه حسب قواعد تداولية معينة، من مكوناتها مدلول الوحدة اللغوية (الكلمة) المعجمي وعلائقها داخل حقلها الدلالي، بحيث إن مستعملها خاضع لكثير من القيود المتنوعة التي لا يخضع لها واضع المصطلح، لكن مستعمل هذا المصطلح داخل حقله المفهومي يصبح ملزماً أيضاً بقيود الاستعمال الخاص به؛ وننبه إلى أن قصدنا من التعليلية والتحكمية وصف العلاقة بين الدال والمرجع.

ب- إن الوحدة الاصطلاحية قابلة لاستبدال غيرها بها قبل أن ترسخ في الاستعمال، وذلك لعدم التطابق المسبق بين الدال والمدلول في تلك الوحدة بفعل المكون التصوري الجديد الذي تدخله التجربة في الحقل المفهومي المعين على المدلول المعجمي لتلك الوحدة، وقد يحيل ذلك المكون إلى وحدة معجمية تنتمي إلى حقل دلالي آخر، وتمت بصله ما إلى ذلك الحقل المفهومي في المجال التصوري لواضع المصطلح (حسب مقتضيات التداولية)، فيرى أنها أنسب من الوحدة الاصطلاحية الأولى للتعبير عن التجربة الجديدة؛ ويتم هذا التغيير بإرادة فردية أو جماعية وبقرار

يمكن رصده زمانياً؛ ولكن الوحدة الاصطلاحية بعد رسوخ استعمالها تكتسب ثباتاً ومطابقة في دلالتها على مفهومها بحيث لا تخضع غالباً للتطور؛ وهذا بخلاف الوحدة المعجمية المتداولة التي يتعذر فك التتابع الحاصل فيها عن تلازم الدال والمدلول بطول التداول، وهي في نفس الوقت خاضعة للتطور في علاقة الدال بالمدلول، ولكن هذا التطور يحدث بصورة انسيابية بطيئة وخفية داخل المجتمع بحيث لا يمكن التأريخ له.

ويمكن أن تنتقل بعض الوحدات المعجمية المتداولة إلى حقل مفهومي معين دون أي تغيير في مدلولها الأول، فيكون هذا التتابع ضامناً لاستقرار المدلول الاصطلاحي لتلك الوحدة وثباته لأنه يستمد بقاءه من التتابع الدلالي (بين الدال والمدلول) في التجربة العامة، وهذا ما يمكن التعبير عنه بتتابع العرف العام مع العرف الخاص، وتتجلى هذه الظاهرة في الأسماء الكلية للمواضيع والمعاني والعلوم دون أجزائها غالباً.

ج- وحدات الجهاز الاصطلاحي هي علامات كاملة ذات إيماء تصوري، وتتجسد في الكلمات والوحدات الكبيرة مثل بعض الأسماء والتراكيب، وهي تحيل على مواضيع يوماً إليها بتلك الوحدات؛ بخلاف الوحدات المعجمية التي ينعقد في بعضها أو ينحرف الإيماء التصوري أو الوظيفة الإحالية مثل بعض الضمائر والروابط وظروف الزمان المكان.

د- عدم احتياج الوحدات الاصطلاحية إلى المقام الخطابي، بحيث لا يكون مفهومها محتاجاً إلا إلى نسقيتها داخل الحقل المفهومي المعين الذي يحدد المقصود منها، ولا ينطبق هذا على الكلمة التي تفتقر إلى السياق في الجملة أو الخطاب ([339]).

3-3-1: علاقة التناظر (أو التشابه)

تتدرج علاقة التناظر بين اللغة والمصطلح في وظيفتي التبيين والتبيان الشاملين لكل تجارب الإنسان (كما قدمنا)، فمن طريق وظيفة التبيين تتنوع التجارب الإنسانية مع العالم ومع اللغة نفسها (وذلك مستوى التجربة العامة)، ولكنها تخصص في حقل معرفي معين (مستوى التجربة الخاصة)؛ وعن طريق وظيفة التبيان يحاول الإنسان وصف تلك الممارسات العامة كما يروم وصف الممارسة الخاصة؛ وكما أن التغير اللساني يستجيب في مظهره المرجعي للحاجة الحيوية للمعرفة التي تقتدر بتطور العالم، وللحاجة إلى التواصل في كل التجارب الجديدة، ومن دون هذه الحاجة الحياتية لا تكون لغة، فذلك تلبي الامكانية الاصطلاحية الحاجة إلى "الإبداع المعجمي" عند كل الناس في جميع المستويات، سواء في الاكتشاف العلمي أو التقدم الصناعي أو التغيير الاجتماعي أو حركة الفكر أو طريقة الإحساس والفهم أو في النشاط الروحي ([340])؛ فعلاقة المصطلحات بالفكر وبمفاهيم الحقل الذي يستعمل تلك المصطلحات هي العلاقة نفسها المعقودة بين ألفاظ اللغة الطبيعية وبين الفكر ومفاهيم الوجود، ذلك أن التقابل الأساسي بين "مفهوم" و "مصطلح" قد عُدَّ بمثابة تقابل زوجي بين "فكر" و "لغة"، وأن المصطلح في تمثيله للاسم والمسمى في حقل معرفي مالميس إلا نموذجاً لقضية اللغة والمعنى أو اللفظ ومدلوله في اللغة العامة ([341])؛ ولننظر الآن في وجهي التناظر الحاصل بين النظامين المعجمي والاصطلاحي، ثم في التناظر بين الوحدتين المعجمية والاصطلاحية، ونبدأ بتناظر النظامين.

١ - تناظر النظامين: يتمثل فيما يلي:

- إن النظام في المعجم اللغوي العام عبارة عن مجموعة من الأسماء الخاضعة لترتيب تصنيفي، بيد أن النظام في المعجم الاصطلاحي عبارة عن نسق من القيم المتماثلة التحديد ([342]).

- إن الحقول المعجمية (في إطار الداليات المعجمية) تمثل بنية عامة لمجموعات الكلمات المترابطة دلالياً، أما الحقول الاصطلاحية (في المصطلحية) المستندة إلى الإطار نفسه، فتتمثل بنيات خاصة لمجموعات الأسماء المحيلة على الموضوعات المجمعة في مراتب بواسطة مقاييس معبرة عن حدود تلك الأسماء؛ فالمصطلحية تهتم بالأنساق المعجمية للمواضيع والمنظمة للعلوم والتقنيات، أما المعجمية العامة فهي أنظمة تحتية للغة المستعملة ([343]).

ب - تناظر الوحدات: يتمثل فيما يلي:

- إن الرمز اللساني سواء كان وحدة معجمية أو وحدة اصطلاحية له أبعاد أربعة:

الأول بعد لغوي يحدد خصائصه الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، والثاني بعد فلسفي منطقي يعكس قدرة الإنسان على التجريد والتصنيف، والثالث وظيفة معرفية تراكمية تمكن من التبيين، والرابع بعد اجتماعي يحدد وظيفته التواصلية الممكنة من التبيان ([344])؛ وتتناظر هذه الأبعاد في الوجدتين المعجمية والاصطلاحية، على أن أبعاد الأولى تتعلق بالنشاط الإنساني العام، وأبعاد الثانية ترتبط بالنشاط الخاص بحقل معرفي معين.

- إن علاقة التناظر بين المدلولين (اللغوي والاصطلاحي) في الرمز اللغوي الواحد تعني الوجه الدلالي في الاستعمالين المختلفين لذلك الرمز، حيث تختلف دلالة كل استعمال باختلاف مرجع الرمز الذي يتغير دون أن يتغير هذا الرمز ([345]).

- تخضع الوحدات الاصطلاحية مثل الوحدات المعجمية للأصول والضوابط الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية.

- في المعجم العام يتعالق مدلول كل وحدة مع وحدات أخرى من حقل معجمي معين لتمثيل الحقول الدلالية المختلفة؛ وفي المعجم الخاص تتعالق الوحدات الاصطلاحية أيضاً حيث تعمل كل واحدة منها على تحديد مجال أختها في حقل معرفي معين، فتكون تلك الوحدات جهازاً كاشفاً للبنية الداخلية لذلك الحقل؛ فقيمة المصطلح مؤسسة فقط على علاقات واختلافات مع المصطلحات الأخرى، لا ينظر إلى مفهوم معين إلا في علاقته بنظام من المفاهيم داخل الحقل المعين، كما هو الشأن تماماً في مدلول كلمة معينة بالنسبة للمفردات التي يتعالق معها الحقل الدلالي ذاته ([346]).

- نجد الاختلافات المتنوعة بين مفردات اللغة صرفاً وتركيباً ودلالة، تناظرها اختلافات مماثلة بين المصطلحات، ويقع هذا التناظر داخل اللغة الواحدة كما هو واقع بشكل أكثر تنوعاً بين اللغات المختلفة، إن على مستوى المعجم العام أو على مستوى المعجم الخاص ([347]).

- كما يبدأ المجاز اللغوي معلاً بمجاورته للمعنى الحقيقي أو مشابهته له، ثم يُنسى الوجه المجازي للفظ اللغوي (الوحدة المعجمية) في الغالب ويمسي كأنه حقيقة لغوية، فإن المصطلح أيضاً يوضع معلاً بنوع من الصلة بالمدلول اللغوي (الأصلي) للفظ ثم يُنسى التعليل غالباً ([348]).

- وكما تنشأ مدلولات جديدة مؤثرة لبعض الدوال في الإبداعات المختلفة نتيجة تجارب المبدعين وانفعالاتهم، ثم يضعف عنصر القوة الانفعالية في تلك الدوال بعد طول الاستعمال، فإن المصطلح

وخصوصاً في حقول العلوم الإنسانية يبدأ كذلك قوي التأثير ثم يتحول إلى دلالة اصطلاحية عادية باردة ([349]).

- والتناظر حاصل أيضاً في درجة مقبولية المولّد (لغويّاً كان أم اصطلاحياً)، ذلك أن المولد لا ينجح إلا إذا تجاوز استعماله واضعه أو المتفقين عليه إلى أكبر عدد من المتخاطبين ([350])، فمقاييس رواج مصطلح مابين المشتغلين به هي نفسها مقاييس رواج المولد اللغوي بين المتخاطبين به؛ إلا أننا نلاحظ أن المولد في اللغة العامة أكثر مقبولية وأسرع شيوعاً من المصطلح التقني؛ وقد يرجع ذلك في عموم اللغة إلى تلقائية التوليد وارتباطه بالمعيش اليومي وإلى طبيعته الجماعية (بما في ذلك التأثير الإيحائي للعقل الجماعي)، وفي المصطلح الفني إلى تحكمية التوليد وتخصيصه وفردية واضعه.

- التناظر في "الإبداعية" (La créativité) : بما أن العالم بوجهيه الظاهر والباطن في إنتاجية متجددة لانتهائية، فإن تأويله في البنية التصورية للإنسان يتصف بذات الإنتاجية المتجددة غير المحدودة، بحيث إن البيان الإنساني يرتبط ببيان العالم في جدلية إنتاج وتأويل، وهذه الجدلية هي المولدة، في تقديرنا، لما دعي "الإبداعية" في النشاط اللغوي، وتتبدى هذه الإبداعية على مستويين، الأول مستوى الرموز اللغوية العامة باعتبار أنها علامات للواقع المدرك بالحواس والمتمثل في الذهن، سواء في مظهر الكلمة المفردة أو في مظهر الجملة؛ والثاني مستوى الرموز الخاصة وهي المصطلحات التقنية. وإذا كان التوليد المعجمي داخلاً في الرمزية اللغوية بما هي آلة ملاحقة للتفاوت بين لامحدودية الواقع التجريبي العام ومحدودية العناصر الصالحة للتعبير عنه، فإن المصطلح بما هو رابط بين الآلية اللغوية والتجربة الإنسانية الخاصة داخل في صميم القضية اللغوية والإبداعية المعجمية بالذات، ويصدق عليه أيضاً تحديد التوليد المعجمي، وهو أنه القدرة على خلق وحدات معجمية جديدة بموجب قواعد الإنتاج المتضمنة في النسق المعجمي ([351])؛ بحيث إن القواعد الساري مفعولها على الألفاظ المولدة في اللغة هي نفسها القواعد التي يسري مفعولها على المصطلحات التقنية إلا ما ندر.

4-1: من مشاكل الاصطلاح

إذا كان الوضع الأول لكلمات اللغة لا يُلزم الدال بمدلوله إلا بقدر ما تعارف عليه مستعملو اللغة، فإن المصطلح المعرفي، الذي هو بمثابة وضع ثانٍ في الأغلب، أكثر تحللاً من هذا الإلزام، ومن ثم قد يطلق المصطلح على عدة مواضيع وقد تُطلق عدة مصطلحات على موضوع واحد كما قد لا يُتفق على معنى واحد للمصطلح، ولعل ذلك راجع بالأساس إلى اقتناع المتخصصين في حقولهم المعرفية، وربما حتى غير المتخصصين، بالطبيعة التواضعية والاختيارية (إلى حد ما) للمصطلحات، على اعتبار أنها مجرد وسيلة للتوصيل وأنهم ليسوا في حاجة إلى «إذن أو شرع متقدم» لوضع أسماء محدثة أو توليدها لما يتعاطونه من المعارف بخلاف لغة التخاطب التي تترسخ لدى أهلها بالمحاكاة والتعليم والممارسة منذ نشوء الإدراك العقلي للمتكلم، حتى تغدو قدرته على إنجازها سليقية بحيث يتطابق الدال ومدلوله في ذهنه تطابقاً كلياً (بما في ذلك المظهر الصوتي والصورة الذهنية لمرجع الدال)، يتعذر مع هذا التطابق زعزعة عناصره، ومع ذلك فإنه

قد يحصل الخلل في فهم مراد المتكلم أحياناً كثيرة لما تحتمله كلمات اللغة من الاشتراك والمجاز والنقل والتضمين وغير ذلك.

أما الشعور بالحرية في إطلاق المصطلحات على المفاهيم، فقد نجده عند المتخصص الواحد مثلما نجده في اختلاف عدة متخصصين، فقد نُقل عن أبي العباس المبرد مثلاً أنه كان يجيز إطلاق مصطلح "الاسم" على كل من الاسم والفعل والحرف (في النحو)، وقد يصل ذلك التحرر ببعضهم إلى أن يضع مصطلحاً جديداً يبتدعه لمفهوم له مصطلحه الذي يوفيه حقه، وقد لا يكون الدافع إلى ذلك إلا التعامل أو التعصب أو الجهل...([352]).

وعلى ذلك فقد يعتري المصطلح المعرفي صور من التعدد في المعنى أو اللفظ، على الرغم من طموح المتخصصين في كل حقل معرفي إلى تحقيق التميز المفهومي لكل مصطلح، هذا التميز الذي يتم بواسطة قيمتين: أولاهما "قيمة التفرد" وتتعلق بالمصطلح، وثانيتهما "قيمة التوحد" وتتعلق بالمختصين في حقل معرفي معين؛ ونعني بقيمة التفرد أن يتمحض مصطلح وحيد للمفهوم لا يشاركه في ذلك لفظ آخر (عدم الترادف)، وأن يكون للمصطلح مدلول وحيد في حقله (عدم الاشتراك)؛ أما المقصود بقيمة التوحد، فأن يتفق المختصون في كل حقل معرفي على المصطلح الخاص بمفهومه من غير أن يختلفوا في تصور ذلك المفهوم؛ ومتى ما تحقق في مصطلحات المعارف الإنسانية قيمتا التفرد والتوحد على أوسع نطاق، كانت تلك المعارف مساعدة للإنسان على أداء وظيفتي التبيين والتبيان اللتين على أساسهما يقوم البين الإنساني.

ونبسط فيما يلي الكلام على ما يعتري قيمتي التفرد والتوحد من تعدد ومن اختلاف.

1-4-1: التعدد

يعتري التعدد المصطلح من جهتين: إما في المعنى (الاشتراك الاصطلاحي)، وإما في اللفظ (الترادف الاصطلاحي)، وتتجلى كل من جهتي التعدد إما في نفس الحقل المعرفي وإما في حقليْن أو أكثر ونفصل ذلك فيما يلي:

أ- التعدد في المعنى: وتناظر هذه الظاهرة ما يقع في لغة التخاطب من مجاز ونقل واشتراك لفظي وتضاد (في اللفظ الواحد)، وتجتمع كلها في إطار ما يعبر عنه "بالتوسع الدلالي" الذي يساعد عليه تداخل التصورات في التجربة الإنسانية، وهو عامل سلبي في الحقل المعرفي الذي يسعى أهله إلى تخصيص المصطلح بمفهوم وحيد في إطار ما يدعى "التضييق الدلالي"، ولكنه يصطدم بالحمولات الدلالية للفظ سواء في تصور المستعمل أو تصور المتلقي؛ وإذا كان الدال الحقيقي في اللغة الطبيعية هو المتكلم، فإن المخصص الحقيقي أيضاً في جهاز الاصطلاح هو واضع المصطلح أو مستعمله في حقل معين، وهو الذي يحدد مرجعية هذا المصطلح ([353])؛ ونتبين التعدد المفهومي الممكن للمصطلح الواحد في مجليين:

أ/1- مجلى حقل واحد: وقد يقع بسبب توسيع مفهوم المصطلح من لدن الواضع كما فعل المبرد في المثال المذكور آنفاً، وكما أطلق النحاة مصطلح "المفرد" مثلاً على الجنس وبعضه وواحدته وعلى ما يقابل المثني والجمع وما يقابل المركب والمضاف والجملة ([354])؛ كما أن التعدد يمكن أن يقع بسبب الطبيعة التجريدية والتطورية لبعض الحقول المعرفية كالفلسفة مثلاً، حيث تختلف فيها المذاهب أحياناً بسبب الاختلاف في مفاهيم الألفاظ، أو بسبب التطور الذي يصيبها؛ فقد عرف الفكر في حقلي الدين والفلسفة اختلافات شتى في مثل مفاهيم "الروح" و"القلب" و"النفس" و"العقل"

"الحرية" و"الديمقراطية" و"الايديولوجيا" وغيرها؛ كما أن بعض مفاهيم هذين الحقليين تطورت عبر العصور مثل مفهوم الفقه ومفهوم العلم (في الدين) ومفهوم الاشتراكية (في الفلسفة) [355].

أ/ 2- مجلى حقول مختلفة: ومرد التعدد المفهومي للمصطلح في الحقول العلمية إلى سببين: الأول هو الاشتراك في أصل واحد وهو اللغة الطبيعية التي منها الحمولة الأصلية لدلالة المصطلح، لذلك نجد أن من أراد تحديد مصطلح بدأ بمعناه اللغوي. والسبب الثاني اقتباس بعض الحقول من بعض، ومن ثم أمكن الحديث عن "المشترك الاصطلاحي" و"الاقتراض" و"النقل" بين حقول معرفية مختلفة، فلفظ "التأسيس" مثلاً عند اللغويين يطلق على لفظ يفيد معنى جديداً وهو خلاف " التأكيد"، وفي علم العروض يطلق على ألف ساكنة بينها وبين الروي حرف؛ وتأسيسات القمر عند المنجمين تطلق على مراكز مداره؛ كما أن لفظ "الجمع" في الرياضيات زيادة عدد على آخر، وفي علم البديع الجمع بين شيئين أو أشياء في حكم واحد، وفي علم أصول الفقه أن يجمع بين الأصل والفرع لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس (ويقاله الفرق)، وفي المنطق معناه ان يصدق المعرف (بالكسر) على جميع أفراد المعرف (بالفتح) وهو مدلوله عند المتكلمين أيضاً، وفي النحو والصرف يعرفون الجمع بأنه صيغة مبنية من الواحد للدلالة على العدد الزائد على الاثنين؛ أما فيعند بعض الصوفية فهو إشارة إلى شهود الحق بلا خلق [356].

ب- التعدد في اللفظ: وتناظر هذه الظاهرة في المصطلح ظاهرة الترادف في لغة الخطاب العام، هذه الظاهرة التي اختلفت في أمرها اللغويون من قديم بين مثبت لوجودها ومنكر له اصلاً؛ ومرد هذا الاختلاف إما الى خلط الدارسين بين المنهج التزامني (synchronie) والمنهج التطوري (Diachronie) إذ انهم دمجوا اللهجات العربية المختلفة ومستويات الأداء المتفاوتة فيها بعضها ببعض؛ وإما بسبب ندرة الترادف التام في اللغة المستعملة عادة، وقصر الزمن الذي يبدأ فيه وينتهي ذلك الترادف، إذ سرعان ما تظهر فروق معنوية دقيقة بين مدلولات الألفاظ المترادفة فيتخصص كل لفظ للتعبير عن جانب معين من المعنى الجامع لتلك المدلولات، ثم تتجمع بعض تلك الألفاظ من جديد فيما بينها أو مع غيرها في استعمال خاص وزمن معين؛ فهي دوماً في تقارب وتباعد عبر التطور اللغوي؛ وكثيراً ما يُوظف الترادف الكلي أو الجزئي في تنويع وسائل التعبير سعياً إلى توضيح المعاني الغامضة وتنويع أساليب النظم والكتابة، وتلوين الظلال والإيحاءات المتفاوتة في تلك الأساليب؛ ولكن الإسراف في حشد المترادفات قد يصبح اصطناً لا روح فيه إذا فرغ محتواه [357].

أما حصول الترادف في المصطلح التقني الخاص فإنه ظاهرة سلبية غالباً ما تؤدي الى انعدام التحديد المنافي للدقة المتوخاة في هذا المصطلح . ولنبحث عن أسباب وقوع الترادف في كل مجلى، كما فعلنا في ظاهرة الاشتراك.

ب/ 1- مجلى حقل واحد: ويرجع سبب وجود الترادف الاصطلاحي في الحقل الواحد إلى أسباب أهمها:

- تعدد الواضعين للمصطلح أفراداً كانوا أو جماعات (منظمات أو اتجاهات أو بلداناً أو غير ذلك)؛ ففي المصطلحات السياسية والقانونية مثلاً نجد أن "الدستور" في المغرب ومصر ولبنان وسوريا يسمى "القانون الأساسي" في العراق والأردن؛ و"المرسوم" في مصر ولبنان وسوريا هو "الإرادة

الملكية" (في العهد الملكي) في العراق؛ و"محكمة التمييز" في سوريا ولبنان هي "محكمة النقض والإبرام" في مصر؛ و"السلك الدبلوماسي" في المغرب وسوريا هو "السلك السياسي" في مصر. أما المصطلحات العسكرية فهي أشد اختلافاً بين هذه البلدان "العربية"، وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى اختلاف الترجمات عن الإنجليزية والفرنسية؛ وربما كان هذا الاختلاف أهون مما وقع في المصطلحات العلمية، فمثلاً "علم الطبيعة" في مصر هو "الفيزياء" في العراق والمغرب؛ و"النظرية" في مصر والعراق تسمى "الفرضية" في الشام؛ و"عرب" "البندول" في مصر "بالخطر" وفي العراق "بالرقاص" وفي سوريا "بالنواس"؛ وفي الرياضيات يقال في المغرب وفي الشام "الصورة والمخرج" لجزئي الكسر العادي، وفي مصر يقال "البسط والمقام".

- اختلاف الزمان: فنجد اختلافاً بين المتقدمين والمتأخرين في اصطلاحات بعض المعارف والعلوم، مثل مصطلح "علم العدد" قديماً إلى تطور إلى مصطلحي "الحساب" و"الرياضيات"؛ ومصطلح "علم المناظر" الذي تطور إلى "الهندسة المستوية"؛ ومصطلح "علم الحيل" الذي أصبح "علم الميكانيكا"؛ ومصطلح "العين" (في علم الكلام والفلسفة) الذي استعويض عنه بمصطلح "الجوهر".

- التعليم والتأليف: إذ يقتضي هذان النشاطان زيادة شرح أو توضيح أو تحديد بما يراه المعلم أو المؤلف مناسباً للتلاميذ أو القراء، أو بما يرتاح إليه، فينساق إلى وضع مرادفات للمصطلحات الموجودة أو الاستعاضة عن هذه المصطلحات بأخرى من وضعه ([358]).

ب/2- مجلى حقول مختلفة: وهذا القسم نادر جداً ذلك أن اقتضاء الاختلاف بين الحقول المعرفية للتباين بين مصطلحاتها أولى من اقتضاء الحقل الواحد للتمايز بين مصطلحاته، وعلى الرغم من ذلك نجد مثلاً أن مصطلح "التواصل" مختص بالقرآن وهو ما يسمى "روياً" أو "قافية" في الشعر و"مقاطع السجع" في النثر ([359])؛ ونجد أن المحدثين استعملوا مصطلح "الخبر" فيما يروى عن السلف في حين استعمل الفقهاء لذلك مصطلح "الأثر" ([360]).

2-4-1: الاختلاف

ذكرنا من قبل أن قيمة "التوحد" بين المتخصصين في حقل واحد حول معنى المصطلح تعتبر من أهم شروط التقارب والتفاهم والإنتاج في ذلك الحقل، لكن "الاختلاف" كثيراً ما يقع حول ذلك المفهوم، وعلى الخصوص في غير العلوم الدقيقة والمادية كالسياسة والقانون والفلسفة، حيث قد يشتد الخلاف ويطول حول وضع اللفظ المناسب أو تأويله بين المشتغلين في الحقل الواحد من هذه الحقول، وإذا لم يقع التراضي بين المختلفين على مصطلح واحد أو معنى واحد للمصطلح، فإن الخلاف يكون سبباً في توليد المشترك والترادف الاصطلاحيين؛ وقد نبه بعض علماء السلف من المسلمين إلى أن أكثر الخلاف إنما نتج « من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس من الألفاظ » ([361]).

ويمكن أن نجمل القول عن المصطلح الصوفي، تعقيباً على ما سبق، فنقول إن هذا المصطلح عرف التعدد والاختلاف أيضاً في صور محدودة من حيث صيغته اللفظية، ولكن في معان غير محدودة بسبب تنوع التجارب الروحية وتفاوتها، وهذا التفاوت وذاك التنوع هما اللذان يتحكما في مضامين المعجم الصوفي، بحيث إنهما ينشئان علائق خاصة بين الدوال ومدلولاتها من جهة، وبينهما وبين مصطلحات أخرى في المنظومة الاصطلاحية للسلوك الصوفي، وتلك العلائق تختلف أحياناً كثيرة عن علائق الألفاظ نفسها في المعجم اللغوي أو في الحقول الدلالية لتلك الألفاظ؛ فنجد

تعدد المعنى في مصطلح "التوبة" مثلاً، راجعاً إلى تدرج السلوك أو تصنيف التائبين فـ"توبة العامة" تختلف عن "توبة الخاصة" وهذه عن "توبة خاصة الخاصة"، مما يصبح معه لفظ التوبة من "المشترك الاصطلاحي" عند القوم ؛ ونجد أن مصطلح "الخوف" مثلاً مرادف لمصطلح "القبض" ولكن باعتبار التدرج أو التصنيف كذلك؛ أما اختلاف التعاريف للمصطلح الواحد فهو بحسب الذوق (أو المشرب أو المقام أو الوقت) عند كل صوفي، هذا الذوق الذي يُحكم عليه عادة من وجهة النظر العامة بأنه ذاتي (غير موضوعي)، ولكنه عند الصوفية عين "الموضوعية الروحية" التي يعتبرونها أوسع من كل موضوعية "وضعية"، ذلك أن كل صوفي "يسلم" للآخر فهمه أو ذوقه باعتبار مقامه أو وقته (حاله)؛ وفي ذات الوقت فإن الصوفية أكثر من غيرهم إدراكاً للطبيعة "المجازية" و"التحكيمية" (الاعتباطية) للغة، ذلك أن اختلاف تجربتهم الروحية عن الحياة العامة يجعلهم يفرقون بين مدلول اللفظ بحسب "العرف العام" ومدلوله بحسب "العرف الخاص" الذي يشعرون به ولا يدرك منه غيرهم إلا المعنى العرفي العام؛ ومن ثم فإنهم اعتبروا اصطلاحاتهم وتعريفاتها مجرد "إشارات" إلى معان هم أدرى بحقيقتها، وهذه الحقيقة ليست هي المصطلح المشير إليها، كما أن اللفظ اللغوي ليس هو ما يدل عليه ([362]).

وعلى ذلك فإن الإشكالية الكبرى في التراث الصوفي المكتوب أو المنطوق، هي إشكالية "المعرفة واللغة" التي تتمثل عند القوم في التجربة الروحية الخاصة والتعبير عنها بلغة الناس العامة، أو في الحقيقة الوجدانية وتأويلها بالعبارة (الإشارية) أو المصطلح؛ وهذا ما سنحاول معالجته في الجزء الموالي.

2 - تأصيل المصطلح الصوفي

2-1:- اللغة والتجربة

رأينا من قبل أن الرؤية العرفانية تقضي بأن مكونات الإنسان مناسبة لموجودات العالم، وأن الإنسان مزود باستعدادات تيسر له تبين تلك الموجودات؛ ومن أهم الأدوات المساعدة للإنسان على هذا التبين (أو التجربة) هي اللغة؛ بل إن اللغة نفسها موجود (أو وجود) له استقلاله الخاص كما في تصور قدماء الفلاسفة والمناطق وفي تصور بعض الأصوليين والبلاغيين المتأثرين بهم، ذلك أنهم حينما صنفوا الوجود عدّوا "الوجود اللغوي" بنوعيه (المنطوق والمكتوب) أحد تلك الأصناف من الوجود؛ فالمعاني عندهم هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء (الوجود في الأعيان)، فإذا عبرنا عن تلك الصور بالألفاظ صار للمعنى وجود آخر في دلالة الألفاظ وهو ما يسميه حازم القرطاجني "الوجود في الأفهام" [363]؛ ومعنى هذا أن الوجود اللغوي (أو المعنى الدلالي) يحدث وجوداً في الذهن، وهذا الوجود هو غير الوجود في الواقع، إذ الوجود اللغوي هو الوجود المتحقق في عملية الكلام حين ينطلق أصواتاً يتلقاها السامع ويفسر معناها في ذهنه لتكون لديه تصوراً عن الموضوع المرسل (بحسب تجربته السابقة)، وقد يكون هذا التفسير موافقاً لتصور المتكلم وقد لا يكون موافقاً له، وهذا التوافق خاضع لعوامل كثيرة غير لغوية تتدخل في عملية التخاطب، وكذلك لما تحمله الألفاظ المستعملة في الرسالة من عناصر تجربة كل من المتخاطبين مع تلك الألفاظ؛ ونظراً لاختلاف التجارب من فرد إلى آخر فإن اختلاف التصور والفهم واقع لا محالة بينهم بحيث لا يتطابق تصور كل من المتخاطبين إلا جزئياً في الغالب، ومقدار هذا التطابق الجزئي يتناسب طردياً مع تماثل تجربتهما؛ وحتى لو تماثلت تجربتان كل التماثل، فإن الاختلاف بين المتخاطبين على مدلول وحيد للفظ معين يبقى قائماً بسبب ما تلقاه تجاربهما الأخرى السابقة والمختلفة من ظلال وتدايعات تحملها ألفاظ أخرى لها علاقة قريبة أو بعيدة عن ذلك اللفظ المعين، ولا شك أن التماثل في تلك الظلال والتدايعات مستحيل الوقوع بين المتخاطبين.

وإذا سلمنا بأن اللغة الطبيعية نظاماً مغايراً لنظام العالم، وسلمنا أيضاً بأن الفكر خاضع لنظام اللغة إلى حد بعيد، فإنه يلزمنا التسليم بأن اللغة توجد في الفكر بنية خاصة تنوب عن الواقع العيني كلما تصور الفكر هذا الواقع بواسطة اللغة، بحيث يصبح مضمون الفكر هو مضمون اللغة المعينة.

وإذا عرفنا كذلك أن اختلاف اللغات أساساً هو اختلاف في النسق بقدر ما هو اختلاف في المعجم، تأكد أن لكل مجموعة (إنسانية) لغوية بنية تصويرية خاصة للعالم تختلف، إن قليلاً أو كثيراً، عن تصور مجموعة لغوية أخرى بسبب اختلاف اللغتين؛ فخطاب كل لغة يحمل نموذجاً فكرياً خاصاً يختلف عن خطاب أية لغة أخرى؛ وعلى ذلك كان لا بد أن يتعذر تطابق المعرفة بين المتكلمين بلغات مختلفة، وذلك لأن كل لغة تحصر الفكر المشتغل بها في نسقها الخاص وتصنع له قوالب تصوره للأكوان كما تصنع شعوره الوجودي بذاته؛ ومن ثم فقد ظلت مثلاً مضامين التعبيرات والتراكيب التي كتبها الفلاسفة العرب مستغلقة على الأفهام، لأنهم لم يتبينوا آثار البنيات اللغوية اليونانية في كثير من العبارات التي نقلوها نقلاً حرفياً عن فلاسفة اليونان، بسبب غفلتهم عن دور

الوسيلة اللغوية في تكيف المضامين المعرفية وبنائها [364]. ولا ينحصر الوجود في العالم الموضوعي والمقرر أو الجامد، بل إن ما نعنيه من الوجود هو كل ما يمكن أن يناله الوهم الإنساني في تجربته الحياتية، سواء وصفته اللغة أو لم تصفه بعد أو ما لن تصفه أبداً، إذ هناك معان هي "حقائق فقط" لا هي في ذهن ولا في لفظ، على حد قول ابن الينا العددي، كما أنه ليس محالاً وجود الفكرة دون الاعتماد على اللغة (حسب أولمان) [365]، لأن اللغة تظل محاولة "البنينة" النموذج الوجودي في التصور، ولا يعني هذا أنها تكتفي بوظيفة المراة العاكسة للواقع كما هو وإنما تقوم بتأويله؛ إن تأويل الفكر للوجود عن طريق اللغة يقع عندما تبني هذه اللغة هيكلًا لذاك الوجود في التصور بحسب هندستها الخاصة [366]، إنه تأويل يصاحب تحصيل الإنسان لمعطيات العالم (التبيين)، وهو تأويل تلقائي إذ أنه الوعي الذاتي بالوجود في العالم (أو وجود العالم في الذات)، كما أنه وعي مشترك بين أفراد الجنس البشري، ولكن صورته الفكرية والتعبيرية تختلف باختلاف اللغات؛ وليست ألفاظ الكلام الإنساني في أية لغة طبيعية إلا رموزاً يصطلح عليها المتكلمون بتلك اللغة، ولكن تلك الرموز هي الجهاز العلامي المعول عليه في تحقيق تجربة أشمل وتواصل أمثل؛ فاللغة في مجتمع ما هي الآلة الممصطنعة لتداول التجارب العامة والخاصة فيما بين أفراد ذلك المجتمع تداولاً يهدف غالباً إلى جلب المنافع ودفع المضار؛ وأجل المنافع وأشملها وأبقاها المعرفة، لأنها هي التي تدفع الإنسان وتوجهه باستمرار نحو الأصلح، لا سيما إذا سدتها قيم أخلاقية سليمة، كما أن اختلاف اللغات وسيلة إلى تنويع التفكير والبحث والفهم؛ ويؤدي هذا التنويع إلى تبادل الخبرات والتجارب مما يسرع بالتقدم البشري أكثر مما لو اعتمد لغة وحيدة، أي تصوراً وحيداً للعالم؛ وهذا ما يدعو إلى ممارسة "تأويل" المعاني والأفكار من لغة إلى أخرى، وذلك بأن يمارس أهل لغة معينة تأويل مضامين لغة أخرى عن طريق دمج هذه المضامين في تجاربهم وتصوراتهم المبنية بلغتهم الأم، كما يفعلون في تأويلهم للوجود بلغتهم.

واللغة الصوفية بما هي لغة تجربة خاصة، كان لا بد من أن تنطلق من اللغة العامة وتراثها أولاً نحو تخصيص مضامين هذه اللغة وهذا التراث بواسطة ما تعطيه تلك التجربة الخاصة، وأنذ يصبح للغة ومصطلحها التراثي مدلول خاص في وجدان الصوفي لا يدركه إلا هو وحده، وقد يعمل على صوغ مصطلحات خاصة بـ"سلوكه" حسب ما يناسب "المقام"، مراعيًا في ذلك أكبر قدر من مقتضيات التداول ومستلزمات التربية، هذه المستلزمات التي تهدف أيضاً إلى انتشار "المريد" من كثير من تلك المقتضيات حتى يستجيب سلوكه، وفق الإشارات الاصطلاحية، لمقتضيات أوسع آفاقاً.

2-2:- المصطلح الصوفي والتجربة

ربما كان الصوفية أشد الناس إحساساً بالعلاقة المتوترة بين مضامين وجدانية ومعارف ذوقية تغاير المرجعيات العامة للألفاظ المتداولة، إن في الدرجة أو النوع، فحين تدخل التجربة الصوفية إلى دائرة المنطوق تشتد حساسيتها حيال اللغة، فتجد القوم يشكون أو يعتذرون من قصور العبارة عن التبليغ حتى في مستوى الدلالة الإيحائية (connotation) فضلاً عن دلالة الظاهر (Denotation).

ولما لم يكن همّ الصوفي غالباً مجرد التعبير الاختياري، فإن الهاجس الذي يساكن حاله دوماً هو كيفية التبليغ، وتبليغ وجد الصوفي إلى غيره لا يمكن أن يكون إلا تقريباً وتلميحاً بواسطة لغة العرف المشترك، علماً بأن هذه اللغة غالباً ما تعجز عن تصوير أكثر المشاعر موضوعية؛ لذا كان الصوفي مهتماً في تبليغه لتجربته بأن يقع إما في الإغراب أو الإلباس، فإن أثر من الألفاظ ما يختص بتجربته لم يكن إلا مُغرباً، وإن اختار من الألفاظ ما يتداوله الناس لم يكن إلا مُلبساً؛ وتفادياً لهذين الطرفين اللذين لا شك أنهما يبعدان خطاب التصوف عن الفهم والتداول، فقد اصطفى الصوفية لأنفسهم مساراً يعرج بلغة التداول نفسها وفي آفاقها عروجاً، لكنه يعتمد جناحين هما: مرجعية الأصول ومردودية التجربة، فهم يتلافون بالجناح الأول الوقوع في الإغراب، وهم يتحاشون بالجناح الثاني السقوط في الإلباس، ولا شك أن بين هذين الجناحين تلازماً وتفاعلاً حيث إن عروج السالك الصوفي لا بد أن يصحبه عروج المفهوم من اللغة تبعاً لتغير نظرتة وفهمه لجميع الأشياء، (وهو قانون عام لكل التجارب الإنسانية).

ولما كانت التجربة الصوفية منطلقة من نصوص القرآن أساساً (وكذلك الحديث ونصوص التراث المباشر لهما)، فإن وسائل التعبير عن هذه التجربة لا بد أن تكون هي وسائل هذه النصوص (الأصول) نفسها، ذلك أن الصوفي لا يحصل له العروج الروحي إلا في مدلول ألفاظ القرآن وآياته، فتصير أدوات تعبيره عن هذه التجربة هي لغة الأصل الذي منه استمدتها والذي يمهده بمدلولات متجددة كلما تعمقت تجربته واتصلت؛ وهذه المدلولات التي تتجاوز المفهوم الدلالي العام إلى فهم ذوقية لا تزيد الصوفي إلا تمثلاً لتلك المدلولات وتماهياً مع هذه الفهم، بحيث يتوازى عروج هذه الفهم مع العروج الروحي للسالك في خط واحد له وجهان، وجه باطن هو أحوال التجربة ومقاماتها الذوقية، ووجه ظاهر هو "عقل" الألفاظ القرآنية وما اشتق منها من مصطلحات، وهو المعقول (أو المدرك) بحال التجربة، على أن هذا الحال عند الصوفي هو المدلول الحقيقي لذلك المصطلح، كما تكون حالة الجوع مثلاً مدلولاً حقيقياً للفظ الدال عليها عند الجائع دون الشبعان، وكذا حالة العطش عند العطشان دون الريان؛ ومن ثم فقد مارس الصوفية على اللغة أنواعاً من التوليد كالاشتقاق وغيره، لاستيفاء التعبير عن تنوع الأحوال والمذاقات الوجدانية التي تتوالد في باطن المتصوف منطلقة من المفاهيم الأولية للأصل القرآني؛ وتكون التجربة هي ذلك المولد لمزيد من المفاهيم التي يفرعها الصوفي عن المصطلح القرآني المجمل، ذلك أن كل مصطلح محكوم بـ"الوقت" المعين وصاحب ذلك الوقت (حاله ومقامه)؛ كما أن للمخاطب اعتباراً عند الصوفي المرشد إذ إنه يستعمل في إرشاده ما يناسب المخاطب من عبارة أو إشارة أو رمز؛ لذلك تصرف الصوفية أنواعاً من التصرف في الألفاظ المتداولة من القرآن أو العرف اللغوي، وشمل هذا التصرف مباني تلك الألفاظ كما شمل معانيها وأحياناً تركيبها، فضلاً عما استعملوه بلفظه الأصلي ومعناه الحقيقي الموصول بالتجربة الوجدانية؛ وهذا الاستعمال يختص أكثر ما يختص بألفاظ القرآن الكريم، فقد يستعملون مصطلح "الخوف" الوارد في القرآن إشارة إلى هذا المقام (العام)، لكن تجربة الصوفي العارضة في أحوال الخوف تجعله يخصص لكل حال اسماً خاصاً به لتفصيل هذا المقام، فتجده يستعمل للحال الذي يعلو على حال الخوف العام مصطلح "القبض" وهو مأخوذ من القرآن أيضاً ومخصص لهذا المعنى الروحي، ثم حين يستمر الخوف ويستقر في باطن الصوفي، فإنه يطلق عليه مصطلح "الهيبة" [367]، وهو مذوق يستولي على كلية الواصل لا يفارقه لأنه قد يقترن بمقام معرفي يسمونه "الشهود"؛ وهكذا فإن تفصيل مراحل

السلوك الوجداني عند الصوفي تقتضي مصطلحات متولدة عن المصطلح العام والأصلي الذي يكون في الغالب قرآنيًا كما أن المصطلحات التفصيلية يكون بعضها كذلك.

ومن وسائل العروج بالمصطلح عند الصوفية إضافة المصطلح إلى نفسه لتعميق معناه مثل "إخلاص الإخلاص" و"فناء الفناء" و"خاصة الخاصة" إلخ....؛ أو إضافة المصطلح عينه إلى المتصف به مثل "توبة العامة" أو "توبة المبتدئ" و"توبة الخاصة" أو "توبة المتوسط" و"توبة خاصة الخاصة" أو "توبة المتمكن" إلخ....؛ كما أنهم قد يستعملون مصطلحات مترادفة ولكنها تختلف بحسب من تطلق عليه مثل ترادف "القادح" و"الخطر"، غير أن الأول للغافلين والثاني لليقظين ([368])؛ وترادف "المرتبة الأحدية" و"جمع الجمع" و"حقيقة الحقائق" و"العماء" ([369])، ولكن مصطلح اعتباراً خاصاً يعلو بعضه على بعض.

ولما كان ارتباط المصطلح الصوفي بالقرآن آتياً من جدلية التجربة والتأويل، وهي جدلية عرفانية (محوها الأخلاق والمعرفة)، فإن الصوفي عند إنتاج مصطلحه يجد نفسه في معاناة حقيقية، إنه عند الاصطلاح كما عند التأويل يكون في قلب إشكالية اللغة والمعرفة، هذه الإشكالية التي تعكس معاناة الوجود المتوتر بين الظاهر والباطن (الشهادة والغيب) من جهة، وبين لغة التعبير عن هذا الوجود، الذي ينقل إليها ذلك التوتر، إن لم يكن متأصلاً فيها بما هي المعبر الأساس للمعرفة وللوجود من جهة أخرى؛ وقد يُحل إشكال هذه الثنائية عند الصوفي كلما تقدم في تجربته العرفانية إلى أن يصبح شيئاً واحداً هو "الوجود"، عند كمال العرفان، فيصمت العارف لأن الإشارة نفسها تنوء بحمل وجوده، ولا تبقى له إشارة إلا لدلالة غيره على الطريق، وبسبب هذه الدلالة تصبح الوظيفة التي تقوم بها إشارات العارف الدال هي وظيفة "الإيجاد"، إيجاد الدلالة المناسبة لتقريب المعنى المقصود من الآيات أو التعبير عن المراد من السالك؛ ومن هنا تظهر وظيفة المصطلح التي تؤهله ليكون الجهاز اللغوي الذي بيده مفتاح المعرفة بوجهيها، وجه "التعرف" (التبين)، الذي يناسب المتعرف، ووجه "التعريف" (التبيان) الذي يناسب العارف الدال بواسطة مصطلحه (اللغوي) على معارفه الباطنية؛ فإذا كان المصطلح جهازاً لغوياً واصفاً لمعرفة معينة، أو دليلاً لغوياً على معارف معينة، فإن فيه يبلغ إشكال اللغة والمعرفة أقصى مداه، وهو عند العارف من أبلغ الأدوات التي يمكن أن تنتقل معناه.

2-3:- أصول المصطلح الصوفي (نماذج)

لقد أسس النص القرآني أولاً ثم ما دار في فلكه من قول نبوي وصحابي ثانياً مصطلحات إسلامية نال منها التصوف حظاً غير قليل من الألفاظ فضلاً عن المضامين؛ ولاعتقادنا هذه الحقيقة منذ بداية التفكير في بحث هذا الموضوع، فإننا لم نقع فيما وقع فيه المستشرق المختص في التصوف الإسلامي "بول نوي" من حيرة في شأن مصادر التفسير القرآني الأولى، مع أننا نحمد له توجهه السليم في البحث عن جذور التصوف في الأصول الإسلامية وعلى الخصوص منها تفاسير القرآن، منتقداً الذين تهافتوا على البحث عن التأثيرات غير الإسلامية في التصوف بحثاً لا طائل منه ([370])؛ وقد حاولنا في الباب الأول (والفصل الأول على الخصوص)، الإجابة عن السؤال الذي طرحه هذا المستشرق وهو: ألا يمتد التأويل الإشاري للقرآن بجذوره إلى التفسيرات الأولى للقرآن، أم أنه- كما يقول بعض "الفقهاء" - اختراع متأخر ودخيل؛ لذلك رجعنا إلى القرآن الكريم

أولاً لرصد بعض ما استعمل منه مصطلحاً صوفياً، ثم إلى بعض ما أثر من التأويل النبوي وتأويل أوائل الصحابة المفسرين كابن عباس وابن مسعود ثم بعض التابعين كالحسن البصري، وذلك من أجل العثور على الجذور التأويلية للقرآن الكريم أولاً، (وأمثلتها وافرة)، ومن أجل التقاط نوى المصطلح الصوفي الذي أخذ يتجمع شيئاً فشيئاً في اللغة الصوفية إلى أن أخذ في الاكتمال منذ القرن الثالث الهجري.

1-3-2: الأصول القرآنية

من المعلوم أن المصطلح الإسلامي عموماً تأسس على كثير من الألفاظ التي جاء بها القرآن جديدة، أو على المفاهيم التي أكسبها لألفاظ عربية قديمة مثل "المؤمن" و"الكافر" و"المنافق" و"الصلاة" و"الصيام" و"الحج" وغيرها [371]، فصار لهذه الألفاظ ولغيرها مدلول لغوي (معجمي) ومدلول "شرعي" (تقني)؛ ولعل علم "الفقه" من أكثر العلوم الإسلامية التي استقت مصطلحها من ألفاظ القرآن، كما أن علماء أصول الفقه أولوا دلالة الألفاظ القرآنية اهتماماً كبيراً إذ عليها يعتمد استنباط الأحكام؛ ولم يكن التصوف أقل حظاً من غيره في بناء جهازه الاصطلاحي من ألفاظ القرآن الكريم؛ ولقد ذكر "ماسنيون" - مثلاً - عدداً من تلك الألفاظ وصنفها إلى ما أخذ بلفظه، وما حُور بالاشتقاق، وما ارتبط بعلاقة مع غيره، وما كان دخيلاً.

فالمأخوذ من القرآن الكريم، هذه بعض ألفاظه أو مصادره: الذكر، والسر، والقلب، والتجلي، والاستماع، والاستقامة، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والصدق، والإخلاص، والرياء، والرضا، والخلق، والعلم، والنفس المطمئنة، والسكينة، والتوبة، والدعوة، واليقين، والله والنور والحق.

أما ما حُور من ألفاظ القرآن فمنها: الخلّة، والتوكل، والفتوة، والطمس، والصورة، والدنو، واللدني (من لدنا) والحال ([372]).

ومن الألفاظ المتعاقبة التي أخذها الصوفية من القرآن بعض الثنائيات المتقابلة مثل: الظاهر/الباطن، القبض/البسط، المحو/الإثبات، الصبر/الشكر، الفناء/البقاء.

أما الألفاظ الدخيلة (من الأرامية) فمثل: الإستبرق، والسندس، والأباريق، والنمارق، والمشكاة.

وإذا كان "مانسيون" قد اقتصر على ما يقاربه عدد الألفاظ المذكورة آنفاً، واعتبرها من الألفاظ المتشابهة التي لا يفهم حقيقتها إلا الصوفي بما يبذلها من مجهود صادق يستهلك كل وجوده في سبيل تحقيق تلك المعاني ([373])، فإن الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله قد أحصى من الألفاظ القرآنية التي كونت المصطلح الصوفي ما يناهز 1350 لفظ (دون المكرر منها) ([374]).

ولم يصادف "مانسيون" الصواب عندما اعتبر أن كلمات: "الحقيقة" و"العقل" و"الفكر" و"المعرفة" غير موجودة في القرآن، مع أن لكل من جذور هذه الكلمات استعمالات كثيرة في الكتاب العزيز، وأكثرها أفعال وهذه المصطلحات أسماء أو مصادر لتلك الأفعال؛ مع أن "مانسيون" أدخل في المصطلحات ذات الأصل القرآني ما خضع منها لتحويل مباشر مثل "الخلّة" من خليل "والتوكل" من توكل و"الفتوة" من فتى وفتية و"الطمس" من طمس و"الصورة" من صورناكم و"اللدني" من لدنا وغيرها؛ ولا تختلف علاقة هذه المصطلحات بأصولها القرآنية عن علاقة مصطلح "الحقيقة" بما في القرآن من "حق" (الفعل) و"الحق" و"أحق" و"حقيق" و"الحاقة" (وهي أسماء) كما لا

تختلف عن علاقة مصطلح "العقل" بما في القرآن من "عقلوه" و"يعقلون" و"نعقل" و"يعقلها"، ولا مصطلح "الفكر" بما في القرآن من "فكر" و"تتفكرون" و"يتفكرون"، ولا مصطلح "المعرفة" بما في القرآن من "عرفتهم" و"عرفهم" و"تعرفهم" و"تعرفونها" و"يعرفون" وغيرها.

2-3-2: الأصول النبوية

تقدم لنا أن "تبيين" الوحي المنزل كان من أعظم المهام التي أنيطت برسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، وأن هذا التبيين هو ما عرف "بالسنة النبوية" التي ظهرت في أقوال النبي وأفعاله وبطنت في أحواله عليه السلام، فكان "خلقه القرآن" ظاهراً وباطناً؛ ولم يكن التبيين النبوي للقرآن تفسيراً لفظياً إلا عند الضرورة، كأن يشكل على الصحابة لفظ أو يلتبس فهم المقصود منه مثلما رأينا في لفظ "الظلم" ولفظ "الخط"، ولكن التبيين النبوي كان في المقام الأول تطبيقاً لأحكام القرآن وآدابه، وهو ما دعونه "التأويل"؛ كما كان تبييناً للمقاصد والمغيبات سواء في الحال أو المال وهو "التأويل".

أ- من التأويل النبوي

من التأويل النبوي (المقصدي) تحذيره صلى الله عليه وسلم من الذين يتبعون ما تشابه من القرآن بعد نزول أوائل سورة آل عمران [375]؛ ومن تأويله لبعض الآيات، إخباره بما يكون من نوح يوم القيامة حين ينكره قومه فيشهد محمداً وأمه فيشهدون ويشهد عليه السلام أن نوحاً قد بلغ، وذلك تأويل قوله جل ذكره ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [376]؛ ومن ذلك أيضاً إخباره بكيفية جزاء ﴿الذين يكنزون الذهب والفضة﴾ تأويلاً للآية 34 من سورة التوبة؛ وكيفية تثبیت الله للذين آمنوا ﴿بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ تأويلاً للآية 27 من سورة إبراهيم [377]. ولئن قلت الألفاظ التي يمكن اعتبارها أصولاً للمصطلح الصوفي في هذه التأويلات النبوية المباشرة، فإننا نجد أكثر تلك الألفاظ قد وردت في الأحاديث القدسية والنبوية التي هي تأويل للقرآن، باعتبار أن السنة بكاملها نظير للكتاب كما جاء في الحديث النبوي «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» [378]؛ وسنورد بعض الألفاظ التي استعملت مصطلحات صوفية وسبق ورودها في الأثر سواء منه القدسي أو النبوي [379]، ونضع أمامها أسماء بعض الصوفية الذين استعملوا ذلك المصطلح [380]؛ وأمام هذه الأسماء نخصص الرقم الأول للجزء - إن وجد - والثاني للصفحة (في الطبقات التي اعتمدناها).

ب- من الحديث القدسي

- "الجلال": قدسي 1، 22؛ ابن عربي 139؛ الكاشاني 40؛ الجيلي 1، 91؛ الجرجاني 109؛ التهانوي 1، 347.

- "الخضر": قدسي 1، 274؛ ابن عربي 141، م. 398؛ الكاشاني 160؛ الجرجاني 133؛ التهانوي 2، 190.

- "الخوف": قدسي 1، 25؛ السراج 89 و92؛ الكلاباذي 97؛ القشيري 1، 342؛ الهروي 55؛ ابن عربي 142؛ الجرجاني 136؛ التهانوي 2، 224؛ ابن عجيبة 27.

- "أهل الذكر": قدسي 1، 17؛ الكلاباذي 103؛ القشيري 2، 464؛ الهروي 176؛ التهانوي 2، 319؛ ابن عجيبة 41.

- "الرداء": قدسي 1، 270؛ ابن عربي 143؛ م. 529؛ الكاشاني 149؛ الجرجاني 146؛ التهانوي 3، 102.
- "التواضع": قدسي 1، 29؛ الكلاباذي 97؛ القشيري 1، 380؛ الهروي 143؛ الجرجاني 132.
- ج - من الحديث النبوي
- "الأبدال": جامع 1، 470 - 471؛ ابن عربي 139؛ م. 189؛ الكاشاني 36؛ الجرجاني 68؛ التهانوي 1، 210؛ ابن عجيبة 65.
- "الأوتاد": ونسك 7، 123؛ ابن عربي 139؛ م. 1127؛ الكاشاني 33؛ الجرجاني 62؛ ابن عجيبة 65.
- "الغوث": ونسك 5، 21؛ ابن عربي 141؛ م. 848؛ الكاشاني 167؛ الجرجاني 87.
- "النجباء": ونسك 6، 359؛ ابن عربي 139؛ م. 1053؛ الكاشاني 94؛ الجرجاني 294؛ ابن عجيبة 65.
- "النقباء": ونسك 6، 531؛ ابن عربي 139؛ م. 1068؛ الكاشاني 96؛ الجرجاني 301؛ ابن عجيبة 65.

3-2: الأصول الصحابية والتابعة

تقدم لنا أيضاً أن الصحابة كانوا يكتفون بالمعاني الإجمالية لنصوص القرآن الكريم، تساعدتهم سليقتهم على فهمها، ثم يعكفون على التحقق بتلك المعاني عن طريق الاجتهاد في العمل والاستزادة من الإيمان بما أنزل من عند الله، فلم يكونوا يتوقفون عند كل لفظ أو يمارون في الجزئيات لعلمهم يقيناً أنهم مأمورون بالعمل لا بالجدل حول الألفاظ التي ليس تحتها عمل، فقد يغيب عن بعضهم فهم لفظ من القرآن، لكنه يرى من "التكلف" أن يتوقف عنده كثيراً، كما وقع لعمر أو أبي بكر مع لفظ "الأب"، وقد نجد أكثر الصحابة سؤلاً وحرصاً على المعرفة، وهو ابن عباس، لا يدري ما فاطر السماوات والأرض، ويلبث كذلك حتى يأتيه أعرابيان يتخاصمان في بئر فيقول أحدهما: أنا فطرتها فيفهم ابن عباس أنه يقصد ابتدأتها([381]).

لكن الصحابة مع ذلك كانوا حريصين على فهم القرآن من أجل تطبيقه، فلم يكن أحدهم يجاوز العشر آيات حتى يعلم ما فيها من العلم والعمل، كما كانوا يتفاوتون في كل من العلم والعمل؛ ثم إنهم كانوا يفسرون أحياناً ما طلب إليهم من غريب القرآن وما غمض من معانيه؛ لكن الغموض أخذ يزداد كلما ازداد الناس بعداً عن العصر النبوي، فازدادت الحاجة إلى التفسير إلى أن فسر القرآن كله فيما بعد؛ وقد تقدم أيضاً أن التأويل (بالمقاصد الخلقية والحقائق الغيبية) لم يشع كثيراً بين الصحابة لأنهم كانوا منشغلين كلهم بالتأويل العملي ومتنافسين فيه، ومع ذلك فقد روي عن بعضهم شيء من التأويل نعتبره تأصيلاً لهذا المنحى وتأصيلاً للخطاب الصوفي فيما بعد، كما سيأتي في التمثيل لذلك.

أما التابعون فقد تلقوا تفسير الصحابة الذين أسس كل منهم مدرسة للعلوم الإسلامية - ومنها التفسير - في البلد الذي استقر به([382])؛ وقد تطور التفسير على يد التابعين، فازداد الاجتهاد

وازداد معه الاختلاف أكثر مما كان عليه عند الصحابة، كما ازداد دخول الإسرائيليات إلى التفسير بدخول كثير من أهل الكتاب في الإسلام.

وإن مما لفت نظرنا لهو تراجع التفسير القرآني أحياناً عند بعض التابعين من التأويل المقصدي إلى مجرد التفسير الحرفي الذي يقف عند مدلول اللفظ أو سبب النزول، ولعل مستوى السليقة اللغوية ومستوى الروح الإيمانية عند أكثر المعاصرين لمفسري التابعين كان وراء ذلك التراجع إلى الاكتفاء بالفهم الحرفي قبل غيره في كثير من الأحيان؛ فلئن كنا رأينا من قبل أن مجاهداً، وهو من أشهر مفسري التابعين وأكثرهم أخذاً عن ابن عباس، قد حاول الاجتهاد فيما أخذ بالزيادة أو الاختلاف أحياناً، فإننا نجد أنه وقف في تفسير آيات من القرآن عند مجرد المعنى المحسوس، في حين أن ابن عباس فسر تلك الآيات تفسيراً خلقياً (مقصدياً)، ونسوق على هذا الاختلاف بعض الأمثلة:

فمجاهد يفسر "التهلكة" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة 195) بـ«ترك النفقة» اعتماداً على السياق اللفظي، أما ابن عباس فقد فسر بها بـ«عذاب الله» وهو نتيجة ذلك السياق أو القصد من التهلكة (383).

ويفسر مجاهد "الشجرة الطيبة" التي ضربها الله مثلاً للكلمة الطيبة (في سورة إبراهيم، الآية 24) بأنها "النخلة"؛ و"الشجرة الخبيثة" بأنها "الحنظلة"، بيد أن ابن عباس يفسر الكلمة الطيبة بأنها «شهادة أن لا إله إلا الله»؛ والشجرة الطيبة بأنها "المؤمن" والكلمة الخبيثة هي "الشرك" والشجرة الخبيثة هي "الكافر"؛ ونلاحظ أن مجاهداً لم يؤول "الكلمة الطيبة" ولا "الكلمة الخبيثة" وهما المقصودتان من المثل وقد فسرهما ابن عباس تأويلاً للمثل، وفسر أوصافهما القرآنية، فأصل الشجرة الطيبة الثابت يعني أن «لا إله إلا الله ثابت في قلب المؤمن» و﴿فرعها في السماء﴾ يعني أنه «رفع بها عمل المؤمن إلى السماء»، ومثل اجتثاث الشجرة الخبيثة «من فوق الأرض ما لها من قرار» يعني أن «الشرك ليس له أصل يأخذ به الكافر ولا برهان، ولا يقبل الله مع الشرك عملاً» (384).

ومن ذلك أيضاً أن مجاهداً يفسر "المشكاة" (النور 35) بقوله: «يعني الصفر الذي في جوف القنديل» ويفسر قوله تعالى: ﴿نور على نور﴾ بقوله «يعني النار على الزيت، ضوءه وجودته وصفاؤه»، لكن ابن عباس يشرح المثل بقوله «كذلك يكون قلب المؤمن يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاءه العلم ازداد هدى على هدى ونورا على نور» (385).

ويقف مجاهد أيضاً عند ظاهر المعنى السياقي في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ﴾ (الفرقان 77) فيتم العبارة بقوله «إياه وأن تعبدوه وتطيعوه» لكن ابن عباس ذهب إلى حقيقة الأمر الإلهي وأصله، وهو تحبيب الله الإيمان الذي هو أصل العبادة والطاعة؛ وفي حين يطلق ابن عباس التفسير ليعم جميع الحالات فيفسر تنمة الآية «فسوف يكون لزاماً» بقوله «مواتاً» نجد مجاهداً يقصر المعنى على أسباب النزول وهو أن «اللزام يوم بدر» (386).

ومن أوضح الأمثلة على الفرق بين الاتجاهين (التفسيري والتأويلي) أن مجاهداً يفسر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُتْ بِهَا﴾ تفسيراً يقتصر على المعنى اللفظي للجهر والمخافتة، بينما ذهب ابن عباس إلى المقصد الخلقي (السلوكي) فرأى فيها أن لا يصلي المرء «مراءاة الناس» وألا يدع الصلاة «مخافة الناس» (387).

وهذا المقصود الخلقي الذي كان الصحابة يهتمون به هو الذي جعل ابن عباس يوجه تأويله إلى العناصر الخلقية في القرآن أكثر من غيرها (إلا عند الحاجة أو السؤال كما سبق)، ويتجلى هذا التوجه في تأويل قوله تعالى: «(أتبنون بكل ريع آية تعبثون)» (الشعراء 128) بتنميط ابن عباس قائلاً: «بكل شرفٍ»؛ أما التوجه إلى تفسير العناصر المحسوسة في الآية فيتجلى في تفسير مجاهد للريع بالفج وللآية بالبنيان، دون التفات إلى ما يمكن أن يفهم من «العبت» في الآية [388].

ولعل هذه الأمثلة كافية في توضيح التوجه التأويلي (وهو الإخبار عن حقيقة المراد) عند الصحابة، هذا التوجه الذي كان يقويه عنصران متكاملان هما تجاوز المعنى اللغوي العرفي إلى القصد الذوقي من جهة، وتجاوز ظاهر الأعمال إلى مقاصدها الخلقية من جهة أخرى؛ ولأن هذين العنصرين أخذاً معاً في التناقص فإن التفسير اتجه عموماً إلى المعاني الظاهرة.

لكننا لا نعدم وراثته التوجه التأويلي عند بعض التابعين ومنهم الحسن البصري، وهو من تلامذة مدرسة العراق التي أسسها عبد الله بن مسعود، وهذا التوجه هو الذي هيا لتكوين الخطاب الصوفي.

ونعرض فيما يلي أمثلة من الألفاظ التي أول بها القرآن كل من ابن عباس وابن مسعود والبصري ثم استعملها الصوفية [389] مصطلحات لهم، مكتفين بالإحالة على مصادرها:

- "الأمر": البصري 2، 353؛ الكاشاني 142؛ الجرجاني 59؛ التهانوي 1، 99.
- "الامين": ابن عباس 486؛ ابن عربي 139 الكاشاني 31؛ التهانوي 1، 134؛ ابن عجيبة 26.
- "التأييد": ابن عباس 325؛ ابن عجيبة 45.
- "الباطل": ابن عباس 336 و 63؛ ابن عربي 143؛ الكاشاني 35؛ التهانوي 1، 213؛ "ماء العينين" 66.
- "البقاء": ابن عباس 104؛ 411 القشيري 1، 206؛ الهجويري 615؛ الهروي 32؛ الغزالي 13، 3032؛ السهرودي 250؛ ابن عربي 138؛ الكاشاني 57؛ الجرجاني 114؛ التهانوي 2، 119؛ ابن عجيبة 41؛ ماء العينين 51.
- "الحب" ابن عباس 340 و 526؛ السراج 86؛ الكلاباذي 109؛ القشيري 2، 610؛ الهجويري 550؛ الهروي 221؛ التهانوي 2، 1؛ ابن عجيبة 30.
- "الحزن" البصري 2، 148؛ الهروي 192؛ الجرجاني 33؛ الكاشاني 27.
- "الإخلاص" ابن عباس 377؛ البصري 173؛ السراج 533؛ الكلاباذي 99؛ القشيري 2، 443؛ الجرجاني 34 – 35؛ التهانوي 2، 209؛ ابن عجيبة 31؛ ماء العينين 41.
- "الخلق": البصري 2، 353؛ الكاشاني 161؛ التهانوي 2، 227.
- "الخوف": ابن عباس 284 و 363؛ السراج 89 و 92؛ الكلاباذي 97؛ القشيري 1، 342؛ الهروي 55؛ ابن عربي 142؛ الجرجاني 136؛ التهانوي 2، 224؛ ابن عجيبة 27.
- "الذكر": ابن عباس 157 و 405 و 493؛ القشيري 2، 464؛ الكلاباذي 103؛ الهروي 176؛ التهانوي 2، 319؛ ابن عجيبة 41.

- "الرحمة": ابن عباس 115 و 333 و 455؛ الكاشاني 149، ابن عجيبة 53.
- "الزكاة": ابن عباس 84 و 87؛ التهانوي 3، 124 ؛
- "السابقة" ابن عباس 78 و 450 و 213 و 278 و 365 و 213، 252؛ الكاشاني 99؛ التهانوي 4، 14.
- "السكينة": ابن عباس 363؛ الهروي 211؛ ابن عربي 142؛ الجرجاني 159؛ التهانوي 4، 51.
- "الشاهد": ابن عباس 526 و 486؛ السراج 412 و 415؛ الكلاباذي 118؛ الهجويري 575 و 618؛ القشيري 1، 268؛ الهروي 291؛ الغزالي 13، 3033؛ السهروردي 251؛ ابن عربي 140؛ الكاشاني 153؛ الجرجاني 163؛ التهانوي 4، 98 و 99 و 102؛ ابن عجيبة 26 و 30 و 63؛ ماء العينين 71.
- "الشفقة": البصري 2، 148؛ الهروي 58.
- "التصديق": ابن عباس 77 و 255 و 532؛ القشيري 2، 448؛ الهروي 134؛ الجرجاني 78؛ التهانوي 4، 258؛ ابن عجيبة 32.
- "المعرفة" ابن عباس 99؛ السراج 56 و 61؛ الكلاباذي 63 و 66 و 132 و 136؛ القشيري 2، 601؛ الهجويري 510 و 626؛ الهروي 318؛ ابن عربي 142؛ الكاشاني 106؛ التهانوي 3، 995 و 1003 (غير)؛ ابن عجيبة 31؛ ماء العينين 68.
- "العالم": (= العابد)؛ ابن عباس 357؛ السهروردي 249؛ ابن عربي 143؛ الكاشاني 106.
- "القلم": ابن مسعود 2، 5؛ ابن عربي 142؛ الجيلي 2، 8؛ الجرجاني 228.
- "القلب": ابن عباس 298؛ الكاشاني 145؛ الجيلي 2، 20؛ الجرجاني ؛ ماء العينين 65.
- "مملكة الله": ابن مسعود 2، 8؛ ابن عربي 143؛ الكاشاني 88 و 89 والجرجاني 284.
- "النعمة": ابن عباس 83؛ ابن عجيبة 38.
- "النفس اللّوامة": البصري 2، 378؛ الكاشاني 95؛ الجرجاني 299؛ ماء العينين 63.
- "النفس المطمئنة": البصري 2، 418؛ الكاشاني 96؛ الجرجاني 299.
- "الوجد": البصري 1، 164؛ السراج 375 – 385 و 418 و 424؛ الكلاباذي 112 و 121؛ القشيري 1، 215؛ الهجويري 661؛ الهروي 236؛ الغزالي 13: 335؛ السهروردي 250؛ ابن عربي 139؛ الجرجاني 305؛ ابن عجيبة 53؛ ماء العينين 49.
- "التوحيد": ابن عباس 437؛ البصري 2، 99؛ السراج 424 – 425؛ الكلاباذي 33 و 134؛ القشيري 2، 581؛ الهجويري 519؛ الهروي 346؛ الجرجاني 99؛ ابن عجيبة 47.
- "الورع": البصري 1، 196؛ السراج 70؛ القشيري 1، 314؛ الهروي 67؛ الجرجاني 307؛ ابن عجيبة 28.

- "التواضع": ابن عباس 383؛ الكلاباذي 97؛ القشيري 1، 380؛ الهروي 143؛ الجرجاني 132.

- "اليقين": ابن عباس 89 و 298؛ ابن مسعود 2، 59؛ السراج 102؛ الكلاباذي 103؛ القشيري 1، 445؛ الهروي 169؛ الجرجاني 316؛ ابن عجيبة 37؛ ماء العينين 68.

ونجد عند غير هؤلاء من الصحابة والتابعين، وفي غير التفسير، ألفاظاً استعملها الصوفية في نفس المعنى مصطلحات سلوكية، مثل ما نجد عند الإمام علي بن أبي طالب من مثل: "الأدب" و"التوبة" و"الحجاب" و"حل العقود" و"ذل النفس" و"الرضا" و"الأسرار" و"الزهد" و"التسليم" و"الإشارة" و"الاضطرار" و"العالم الرباني" والفكر و"اللجأ" و"الهمة" و"روح اليقين" و"باطن القرآن" و"معرفة الله" [390].

نستخلص مما تقدم أن المصطلحات الصوفية لم تكن من المرتجل اللغوي كما لم تكن من المبتدع الاستعمالي، سواء في العرف العربي العام أو العرف الإسلامي الخاص؛ فلقد تكونت تلك المصطلحات عبر امتزاج هذين العرفين بالتجربة الوجدانية العميقة التي استمدت روحها وصوغها من القرآن الكريم، و خطاب المأثور الإسلامي.

2-4: المصطلح الصوفي والمعارف الأخرى

2-4-1: علاقة المصطلحات بحقولها المعرفية

لا تعدو مواضيع العلوم والمعارف، وهي من بيان العالم أو علاماته، أن تكون جملة من الأشياء والقضايا والحقائق التي تتحول في بيان الإنسان إلى جملة من الرموز التي تعبر عن مدركاته وتصورات ومفاهيمه، وليست هذه الرموز إلا المصطلحات المعرفية التي تعد من أسس المنهج العلمي في كل حقل معرفي، ومن غيرها لا يتم تبين ولا تبيان؛ فهي مفتاح مدارك العلم وبنية هيكله المفهومي وخلاصة تجاربه؛ وتحدد وظيفة المصطلحات في أنها جهاز رمزي يتعامل عن طريقها المشتغل بحقل مفهومي معين مع جزئيات ذلك الحقل وعلاقاتها فيما بينها؛ وقد يكون هذا الجهاز هو أكثر مضامين الحقل نفسه كما في الرياضيات مثلاً، وقد يتكون من مجموعة أسماء لذوات وأوصاف وأفعال كما في العلوم التجريبية، وقد يتكون من أسماء مجردة ومفاهيم تأملية وأحوال نفسية كما في العلوم الإنسانية عامة. وعلى الرغم من ضرورة الجهاز الاصطلاحي في كل حقل معرفي متميز، فإن المصطلح لا يعدو أن يكون جهازاً واصفاً لتلك المواضيع، وليس من حقائق الحقل المعرفي في شيء [391]؛ فالمصطلح ليس من العلم الذي هو موضوع المصطلح، وكذلك العلم مختلف عن طبيعة مصطلحاته، كما أن بنية اللغة مختلفة عن نظام الوجود، وأوضح دليل على ذلك إمكان وضع اللفظ ذاته مصطلحاً في حقليْن معرفيين أو أكثر، بل إن كثيراً من الخلاف حول فكرة ما إنما يرجع إلى تعدد المصطلحات الموضوعية لتلك الفكرة أو إلى تعدد التصورات للمصطلح الواحد؛ ونحن نجد أن أكثر العلماء ينهى عن الالتفات إلى الألفاظ (المصطلحات)، وينصح بالاجتهاد في إدراك حقيقتها، وذلك لأن كل عالم يصنع اصطلاحات خاصة من أجل تبليغ العلم والعلم واحد في نفسه [392]؛ على أن هناك اختلافاً بين العلوم الحسية التي تتميز فيها المصطلحات عن مواضيعها وبين حقول التأمل المجرد التي لا يظهر فيها ذلك التميز، فلا يكون

مرجع المصطلح شيئاً آخر في الواقع الخارجي، وإنما المرجع هو مفهوم المصطلح نفسه أو متصوره الذهني، وقد اعتبر "المفهوم" (notion) في التقليد الفلسفي بمثابة موضوع المعرفة الذي يضع موضوعاً معيناً ويجعله في نفس الوقت هدفاً لحركته [393]؛ ومن ثم فإن التجربة الصوفية تفترق عن التجربة الفلسفية إذ أن هذه الأخيرة تبقى رهينة المفاهيم التي تخلقها المصطلحات في التصور الذهني، بينما تنطلق التجربة الصوفية في سلوك عملي يحصص المفاهيم العقلية عبر انفعال أو تفاعل جدلي بين المفهوم الوجودي وواقعه في الوجدان الذاتي للصوفي، حتى يتحقق من طبيعة المفهوم بتحويله إلى سلوك وانفعال بذلك السلوك؛ وعلى هذا فإن اللغة كلها عند الصوفي تغدو مَعْبَرًا فقط إلى الحقيقة، تتجاوز الصورة الذهنية للدال إلى الحقيقة المعيشة للمدلول، كما تصبح لغة التعبير مجرد إشارة إلى الحقيقة المعيشة تخبر عنها ولا توصل إليها؛ ومن هنا تحرر الصوفي من قيود اللغة اللفظ أو الاصطلاح الحرفي، بأن استباح كل الألفاظ وكل المصطلحات التقنية للحقول المعرفية الأخرى في التعبير عن المواجيد والحقائق، على شرط أن تفي بتقريبها أو "الإشارة" إليها.

2-4-2: توظيف الخطاب الصوفي مصطلح غيره

إن التصوف الإسلامي استفاد كثيراً في تكوين مادته الاصطلاحية من مجموع العلوم الإسلامية، فقد أخذ من النحو مثلاً: "الضمير" و " المعرفة" و "الرسم" و "العلة" و "الصفة" و "الشاهد" و "الحال" و "الإشارة" و "الجمع"؛ ومن علماء الكلام الأوائل (الخوارج والمرجئة والقرية والجبرية) افترض مثلاً: "التوحيد" و "الهقل" و "العدل" و "العرض" (مقابل الذات) و "الصورة" (مقابل المعنى) و "التنزيه" و "القديم" و "الثبوت" و "الوجود" وغيرها؛ كما استعمل ألفاظاً أعجمية تسربت إلى العربية منذ العصر الجاهلي من اليونانية أو الفارسية أو الآرامية مثل "الأفلاك" و "الأزياج" و "المهرجان" و "الدستور" و "الترياق" و "الديوان"؛ وقد أشار ماسنيون إلى أن مصدر مثل هذه المصطلحات والمفاهيم الأخيرة هو مزيج من الفلسفات الشرقية الآرامية التي تأسست تدريجياً في القرون الستة الميلادية، وانتشرت في الشرق الأوسط فصاغت مصطلحاتها أحياناً باليونانية وأخرى بالفارسية، ونفى ماسنيون أن يكون هذا المزيج الفلسفي هلينيا أو أفلاطونياً أو هرمسياً، مؤكداً أنه مزيج لأنكي أكثر منه ديني ولو أنه قبل بعض المصطلحات المسيحية أو المزدكية، كما استعرب التوافق العجيب بين الهندوسية والقبالية والمانوية من جهة، ونظريات الجيلي والحلاج من جهة أخرى، وذلك كتوافق "الخاء" في السنسكريتية مع "النقطة الأصلية" عند الحلاج؛ و "الإنسان القديم" لدى المانوية مع "آدم قدمون" في القبالية؛ و "الإنسان الكامل" عند الجيلي مع "الاسم الأعظم" عند الصوفية (وهو أيضاً "shem hamphorash" عند العبرانيين)؛ و "عمود الوسط" في التلمود هو "عمود الصبح" لدى المانوية و "عمود النور" عند التستري، إلى غير ذلك مما قد يتشابه في العبارة دون أن يكون ضرورة بنفس المعنى والوظيفة، وإنما من قبيل وقوع الحافر على الحافر، لأن المعاني والأفكار حظ مشاع ومتكافئ بين الأذهان والمشاعر الصادقة، مثل توافق احتجاج الغزالي ورهان "باسكال" المشهور، دون أن يكون للثاني صلة بالأول أو اطلاع على ما قال؛ وهذا مما يدحض القول بالتأثير غير الإسلامي في التصوف السني [394].

ومن الوسائل التي وظفها بعض الصوفية في تقريبهم للمعاني والمواجيد التي يشعرون بها، إرجاع بعض مصطلحات العلوم الأخرى إلى معانيها اللغوية ثم توليد معان سلوكية (خلقية) منها، وهم

بذلك يحولون لغة تلك العلوم إلى "إشارات" صوفية، وذلك في إطار تأويل كل اللغات والعلاقات إلى ما يتذوقه الصوفي وما يريد أن يبلغه من المعاني الروحية إلى غيره، ومن ذلك ما مارسوه على بعض مصطلحات علم النحو وعلم الفقه؛ فالقشيري مثلاً يأخذ بعض المصطلحات النحوية ويعود بها إلى مدلولها اللغوي العرفي ليعطيها مفاهيم صوفية مثل قوله عن المواقع الإعرابية «وجوه الإعراب أربعة: الرفع والنصب والخفض والجزم، وللقلوب هذه الأقسام، فرفع القلوب قد يكون بأن ترفع قلبك عن الدنيا وهو نعت الزهاد، وقد يكون بأن ترفع قلبك عن اتباع الشهوات والمنى وهو نعت العباد وأصحاب الأوراد....»، ويستمر في ذكر درجات "الرفع" وأصحابه إلى أن يقول: «ثم ترفع الحاجات عن أحكام الصحبة حتى تكون بالله لله تمحو ما سوى الله»، ويستمر كذلك في ذكر معاني ودرجات الوجوه الإعرابية الأخرى بما يشير إلى الأحوال والمقامات والآداب الصوفية؛ وقد يركب بعضهم الآخر (كما فعل ابن عجيبة) من هذه المصطلحات العلمية وصفاً سلوكياً حياً يشير به إلى ما وقع للصوفي من تحولات في تجربته فيقول: «قد يتلون العبد بين الرفع والخفض، فتارة يغلب نفسه فيرتفع، وتارة تغلب عليه نفسه فينخفض وهؤلاء أهل التلويين قبل التمكن...» [395]؛ كما نجد أن الشيخ أحمد بن عليوة المستغامي يحول مدلولات منظومة ابن عاشر (المرشد المعين) في الفقه إلى مدلولات صوفية فيقول مثلاً في شرحه الذوقي لفرائض الوضوء: «أخبر [الناظم] أن فرائض الطهارة الصغرى سبعة... والمراد بها السبع صفات الأزلية التي يطلب من العارف الفناء فيها حتى يصير طاهراً بتطهيرها وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، فهذه فرائض الوضوء التي لا بد لكل متطهر من الفناء فيها، بأن يفني كل صفة من صفاته في صفة من صفات ربه حتى تحصل له الطهارة، فهذا معنى قول القوم رضي الله عنهم حيث قالوا: تحقق أيها المتطهر بأوصافك يمدك بأوصافه» [396]؛ ومن هنا يأخذ مصطلح "الطهارة" الفقهي بعداً روحياً عند الصوفية، فيدخل جهازهم الاصطلاحي من طريق الاستعارة ليوظف إحياءاته الحية المعروفة عند الناس والفقهاء، في إبلاغ نوع آخر من الطهارة الباطنية التي لا تتم للسالك إلا بشروط (فرائض) يعبر عنها هذا العارف بتحويل كل فرض من فرائض الوضوء إلى عمل أخلاقي في طريق القوم؛ ويفتح ابن عليوة أيضاً شرحه لكتاب الصلاة (من المنظومة نفسها) بقوله: «الصلاة هي أشرف القربات ومنتهى الدرجات فهي منقولة من الصلة، والصلة هي ما يربط بين الشيء والشيء، ولا شك أن الصلاة هي الصلة بين العبد وربّه وعنها يعبرون بالوصول، وإذا وصل العبد إلى ربه فقد تمكن بصلاة الاتصال التي لا فصل بعدها، كما قال بعضهم:

مذ وصلوا ما رجعوا ومذ سجدوا ما رفعوا

وهذه الصلاة هي التي قال فيها النبي عليه الصلاة والسلام «جعلت قرّة عيني في الصلاة»، وعليه فهي «قرّة أعين النبيين ومنتهى غاية العارفين....» [397]؛ وهنا أيضاً يصبح لمصطلح "الصلاة" مدلول آخر غير المدلول الذي يعرف به في علم الفقه، وغير التجربة التعبدية التي يمارسها عامة المسلمين؛ لكن ذلك المدلول الصوفي للصلاة ليس شيئاً جديداً أو بدعاً في اعتقاد الصوفية أو عملهم أو كلامهم، فالشيخ ابن عليوة يؤيد شرحه بما جاء في الحديث النبوي الذي ينبئ عن درجة محبة النبي صلى الله عليه وسلم لهذه العبادة التي هي أكثر من غيرها وصلاً للعبد بربه، كما تخبر بذلك نصوص أخرى من الكتاب والسنة [398]؛ ويزيد الشيخ الأمر توضيحاً في بقية شرحه لحقيقة هذه الصلاة التي يجهلها المصلون بجوارحهم دون قلوبهم وأرواحهم، فقد سأل

صوفي بعض العلماء الذين جاءوه قاصدين الاعتراض عليه: «هل فيكم من صلى يا علماء؟»، وفي هذا السؤال يبلغ ما نسميه "الاشتراك الاصطلاحي" أقصى مدى في المفارقة، فالعلماء تعجبوا وسألوا أنفسهم: «وهل فينا من ترك الصلاة؟»، لكن التمحيص يبادرهم على لسان الصوفي مستفهماً: «أنتم الذين استثناكم الحق عز وجل في قوله ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً إلا المصلين» (المعارج 19-22) [399]، وهذا التمحيص (لحقيقة المصطلح الذي أشار به الصوفي إلى قصده) على مستويين: مستوى الاستشهاد بالنص القرآني الذي هو منطلق العارف الصوفي وسنده، ككلام إلهي، ومستوى التجربة النفسية التي يتضمنها النص والتي هي السلوك الصوفي نفسه في القضاء على الجزع من شرور الدنيا والطمع فيها وعدم إنفاق ما يصيبه من خيرها، بمعنى التغلب على نوازع النفس الأمارة بالسوء وعلى طبائعها للوصول إلى حقيقة الصلاة التي هي «سر من أسرار الله يختص الله بها من يشاء ويهدي بها من ينيب» [400].

وما يمكن أن نلاحظه في هذه الاستعارة أو النقل أو الاشتراك الاصطلاحي الذي مارسه كثير من الصوفية باستخدام مصطلحات المعارف المختلفة للإشارة إلى معاني سلوكهم الخاصة، نلاحظ أمرين هامين:

أولهما الرجوع بتلك المصطلحات المستعارة إلى أصلها اللغوي وإلى مادتها الاشتقاقية أحياناً، كما رأينا في لفظ "الصلاة" الذي أرجعه الصوفي إلى اشتقاقه من "الصلة"، واشتقاق صيغ أخرى منها للاصطلاح على المعنى الصوفي مثل "الوصل" و"الوصلة" و"الاتصال"؛ بخلاف الفقهاء الذين يُعرّفون الصلاة في اللغة بـ "الدعاء" [401]، وهو معنى عرفي لا اشتقاقى أصلي؛ وكما رأينا قبل هذا عند الصوفية من العودة بمصطلحات النحو ("الرفع" و"الخفض" مثلاً وغيرهما) إلى معانيها الأصلية في اللغة.

والأمر الثاني الملاحظ هو الرجوع بالمصطلح إلى حقيقته الإسلامية الأصلية، بمعنى أن الصوفية بفعل التجربة الروحية العميقة التي مارسوها، حاولوا أن يتجاوزوا المفاهيم الذهنية العامة التي عبر عنها المفسرون والفقهاء والبلاغيون وغيرهم، تلك المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالعقيدة والشرعية، والتي أمست بضاعة علمية نظرية يتداولها المتكلمون والفقهاء ويتناظرون فيها بعد حفظها، كما يتعلمها الطالبون ليتفوقوا في استظهارها والجدل بها دون اهتمام كبير بتطبيقها ومحاسبة النفس على العمل بها؛ لذلك نجد أن الصوفية قد حادوا عن استعمال بعض المصطلحات التي انحرف المفهوم منها في العرف عن معناها الإسلامي الأصيل والحقيقي، مثل مصطلح "الفقه" و"الفقية" و"العلم" و"العالم"، ذلك أن مثل هذه الأسماء والأوصاف أصبحت تطلق على مجرد ما يتداوله الناس في الحلقات أو المصنفات، أو يطلقونه على من شحذ لسانه أو قلمه، أو شحذ ذاكرته بتلك الأحكام والقضايا التي هي نظر في الفقه وليست الفقه كله، ومن المعلوم أن "الفقه" في الاستعمال القرآني والحديثي لا يعني مجرد حفظ النصوص دون عمل بها [402].

وأهم ما يلاحظ على المنهج الاصطلاحي عند الصوفية هو "تفتحه" على جميع الألفاظ سواء كانت تنتمي إلى العرف العام أو إلى العرف الخاص في أي حقل معرفي، شريطة ألا يكون الاستعمال قد انحرف باللفظ إلى ما يُلبس على المتلقي كما تقدم في مثل "الفقه" و"العلم" و"العقل".

الفصل الثاني : أهل النظر العقلي والمصطلح الصوفي

1- علماء الكلام

رأينا أن التصرف الإسلامي قد استثمر مصطلحات بعض العلوم (كالنحو والفقه) في اصطلاحه الخاص، فأصبح لتلك المصطلحات قيمة اصطلاحية مزدوجة، فضلاً عن دلالتها اللغوية الأصلية أو العرفية، وقد قصد الصوفية بذلك أن يوحوا للمتلقي بالألا يكتفي بالمعاني الظاهرة (لمدلول المصطلحات) وأن يطلب معانيها الباطنية (في باطن السالك) التي يشير إليها المدلول الخلفي للمصطلح؛ وإذا كان هذا توظيف مصطلحات تلك العلوم قد أدى وظيفته الإشارية في السلوك الصوفي بصورة طريفة وناجحة، فإن هذا المنهج في "الاصطلاح المزدوج" لم يتأت للصوفية مع مصطلحات الحقول المعرفية التي تشترك مع التصوف في أكثر المواضيع (كالعقائد والإلهيات)، وهي على الخصوص علم الكلام والفلسفة، ولقد كان للصوفية مع بعض تلك المصطلحات التي اشتبعت بمعانيهم مسلكان: أحدهما التخلي عن استعمال المصطلح خوف الالتباس (كما تقدم)؛ وثانيهما استعمال تلك المصطلحات نفسها في معانٍ صوفية؛ وقد جر المسلك الأول على الصوفية تبديع بعض الفقهاء إياهم ظناً منهم أنهم تخلوا عن الشريعة والسنة واختلقوا منهجاً محدثاً في الدين؛ أما المسلك الثاني فقد كان سبباً في تصنيف بعض الصوفية مع الفلاسفة أو تكفيرهم أحياناً، كما وقع لابن عربي مثلاً، الذي جعل مصطلحات الفلسفة مرادفة لمصطلحات من الشرع (كجعل "الروح المحفوظ" و"النفس الكلية" و"الهيولى" و"الإمام المبين" و"البرزخ" و"العقل الأول" و"الكتاب الخ..... مترادفات من أوجه مختلفة).

ولما كان معيار قوة انتماء الحقل الفكري المعين إلى مجاله التداولي، في تقديرنا، هو وفاء مصطلح ذلك الحقل لشروط هذا المجال، فإننا نلاحظ تفاوت المعارف الإسلامية في قوة ذلك الانتماء من خلال علاقة مصطلحها بأصول التداول الإسلامي، وعلى رأس هذه الأصول القرآن الكريم؛ وسنمحص هذه الملاحظة بعرض بعض النماذج من المصطلح الكلامي والمصطلح الفلسفي والمصطلح الصوفي.

تقدم في الباب الأول أن المتكلمين عموماً كانوا أكثر الاتجاهات الإسلامية توسعاً في تأويل القرآن الكريم عند غياب النص الشرعي المبين وعند توافر الشروط العلمية، وقد شمل تأويلهم أيضاً المتشابه الذي أضيف إلى الخلق، وذلك حينما دعت الضرورة إلى الرد على المنحرفين والحجاج عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية قبل أن يمتزح منهج علم الكلام بالفلسفة؛ وقد رأينا أيضاً أن المتكلمين رغم قصورهم عن استثمار مقاصد القرآن الحقيقية في تأويلهم إياه (لأسباب التي بسطناها فيما تقدم)، إلا أن خطابهم عموماً بقي قريباً من النص القرآني ومستجيباً نسبياً لشروط التداول الإسلامي، بما في ذلك مصطلحهم، فلننظر الآن في بعض هذه المصطلحات استناداً إلى بعض المصنفات الأساسية في هذا العلم مثل كتاب الإرشاد للإمام الجويني (ت 478 هـ).

1-1: مصطلح "النظر"

وهو من أهم المصطلحات الكلامية وإليه نسب المشتغلون بالكلام إذ سموا النظّر أو أهل النظر كما أنه اسم المنهج الذي اتبعوه؛ وتعريف النظر عندهم « هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو

غلبة ظن» [403]؛ ولم يرد هذا اللفظ اسماً في القرآن إلا مرة واحدة بصيغة اسم المرة في قوله تعالى عن إبراهيم ﴿ فنظر نظرة في النجوم ﴾ (الصفات 88) بمعنى الرؤية بالعين، وهو المعنى الذي جاءت عليه كثيرٌ من الآيات بصيغ من الأفعال مختلفة أريد بأكثرها الاعتبار والاتعاظ [404]؛ أما المعنى الذي قد يقرب قليلاً من مفهوم النظر الكلامي، فقد جاء في موضعين بصيغة الفعل، الأول في قوله تعالى على لسان قوم بلقيس ﴿والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾ (النمل 33)، وفي قوله تعالى على لسان إبراهيم لابنه ﴿فانظر ماذا ترى﴾ (الصفات 102)، والنظر في الآيتين إنما أريد منه اتخاذ قرار عملي هو في الآية الأولى موقف بلقيس من رسالة سليمان، وفي الثانية موقف إسماعيل من رؤيا أبيه إبراهيم؛ أما مفهوم النظر عند المتكلمين فهو تأمل نظري [405] لا يعدو العلم المطلوب بواسطته غلبة الظن في أحسن الأحوال، ولا يبلغ اليقين في الغيبيات التي هي أول أركان الإيمان؛ غير أننا نجد إمام الحرمين مثلاً في أول كلامه على النظر يحكم بأنه «أول ما يجب على العاقل البالغ»، حتى يفضي به إلى العلم بحدوث العالم؛ ومعلوم أن الشرع المنزل لم يأمر بهذا النوع من النظر، وإنما أمر بالتصديق بوجود الله ووحدانيته غيبياً أولاً، وبالعقل الذي يقتضيه هذا التصديق ثانياً، وهما قطبا التفاعل الإيماني اللذان لا ينفك أحدهما عن الآخر في جدلية تتجه إلى القرب من مقاصد الشارع؛ أما النظر العقلي فهو مؤيدٌ ومستفيد، يتسدّد الإيمان بقياسه الاعتباري (من العبرة)، ويتأيد [406] هو بالقبس الإيماني، فتقوم به جدلية أخرى طرفاها الباطن والظاهر اللذان يقوي كل منهما الآخر، وتغدو الأكوام والفكر شاهداً على سلامة المعتقد، كما أن يقين هذا المعتقد المستفاد من العمل هو رصيد العقل المطمئن له في ذاته من جهة، والمؤازر له في جداله من جهة أخرى. والمسلمون الأوائل الذين نزل فيهم القرآن لم يستعملوا القياسات والأدلة ووجوه دلالتها في الإيمان بقدم الخالق وحدث الخلق، ومع ذلك فقد كان يقينهم حين آمنوا ومعرفتهم أقوى بكثير من معرفة النظار [407]؛ ثم إن نظرة إلى مناظرة بعض المتكلمين بعض الفلاسفة والسوفسطائيين مثلاً كافية في الحكم على هذا النظر بأن القصد منه ليس إلا إظهار البراعة الجدلية فحسب، دون أن يؤثر شيئاً في الإيمان أو زيادته [408].

2-1: مصطلح "العقل"

العقل عند المتكلمين "علوم ضرورية" [409] وهو من أقسام العلم؛ ولم يرد هذا المصطلح اسماً في القرآن وإنما ورد في صيغ فعلية والفعل وظيفه واشتغال؛ ثم إنهم يحصرونه بالقدر الواجب في التكليف، والقرآن يستعمله لكل الأعمال المنجية في الآخرة؛ وقد نجد عن المتكلمين أن "العقل" اسم مشترك أو أنه غريزة إلى غير ذلك، دون أن يعتمدوا المفهوم القرآني للعقل أو يتأولوه، ناهيك بالمتأخرين منهم الذين أخذوا يوردون آراء "الحكماء" في العقل وغيره، ليناقشواهم فيسقطون في شباك مناهجهم المبتعدة عن الأصول الإسلامية، فيتمائل الخطابان ليصبجا خطاباً واحداً فلسفياً [410].

وكذلك إذا نظرنا في سائر مصطلحات علم الكلام "كالعالم" و"الجوهر" و"العرض" و"الجسم" و"التسمية" و"الاسم" و"الوصف" و"الصفة" [411]، وجدنا أنها محاولات بحث في ماهيتها وحدودها استناداً إلى اللغة والشرع، لكننا نلاحظ في تلك الحدود أموراً أهمها:

1- بعضها لم يرد في القرآن بلفظه مثل: "العالم" و"الجوهر" و"الصفة".

2- بعضها لم يرد في القرآن كما استعملوه مثل: " الجسم " و "الاسم" و "الوصف".

ج- أن تأويلهم في تحديد الماهيات لم يقصدوا منه حفزاً إلى العمل إنما هو بحث مجرد للجدل.

د- أن إلباس الألفاظ لباس المعتقد جعل المتكلمين يتكفلون في الدلالات اللغوية نفسها، فلكي يجعل أهل السنة منهم « الاسم عين المسمى » فرقوا بين التسمية والاسم على أن التسمية تُلَفَّظ بالاسم وأن الاسم هو المفهوم من التسمية (وكذلك قالوا في الوصف والصفة) ([412])، واستدلوا على ذلك بآيات من الذكر الحكيم ([413])؛ ولنا على الاصطلاح ملاحظات كذلك هي:

د/1- لم يرد في العرف اللغوي أن الاسم هو عين المسمى، وإنما لفظ "اسم" رمز لغوي دال على مدلول هو لفظ دال بدوره على مدلول (مرجع)، فالاسم من قبيل الاصطلاح اللساني في مقولات اللغة الواصفة، وحتى لو انتقل إلى متسوى اللغة فإنه لم تطلق كلمة " اسم " في عرف اللغة علماً على أحد، بل هو أن يكون ذلك الأحد نفسه هو الاسم (هناك لفظ " أسماء " علماً على مؤنث إلا أنه ليس جمعاً لاسم).

د/2- وجد المتكلمون آيات من القرآن فيها لفظ " اسم " مضافاً إلى الرب أو إلى اسم الجلالة (الله) أو إلى ضمير عائذ عليه، وفي بعضها أمر بذكر اسم الرب أو تسبيحه، كأن لم يقع في تصورهم أن تعظيم الاسم وتقديسه وتسبيحه هو تعظيم وتقديس وتسبيح للمسمى، كما أن الاسم وسيلة دعاء المسمى وقد قال سبحانه ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف 180).

د/3- تجنبوا اعتقاد المعتزلة التسوية بين الاسم والتسمية حتى لا يسند كلاهما للخلق الحادث فيلزم انتفاؤهما عن الله تعالى، ولكن أهل السنة من المتكلميون وقعوا فيما لا يقل شناعة حين قالوا «لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل...» ([414]).

د/4- قد يكون سبب الإشكال الذي وقع فيه هؤلاء النظار راجعاً إلى نقص في تصور أركان الدلالة اللغوية، ذلك أنهم جعلوها اثنين هما الدال والمدلول الخارجي فقط، أي الاسم الذي هو اللفظ والمسمى الذي هو مدلول اللفظ في الخارج (المرجع)، ولم يهتموا بركن هام في المحتوى الدلالي هو الصورة الذهنية (أو الصورة السمعية)؛ فالألفاظ سواء كانت توقيفية أو تواضعية دوال ومنها أسماء الله ومدلولها ما ترمز إليه، وهو في هذا السياق " الذات العلية"، لكن المعبر عنه بالاسم في القرآن وغيره مضافاً إلى الله أو الرب، هو الأسماء الحسنى كلها بألفاظها المسموعة التي يذكر بها الذكور أو يسبح أو يدعو الله تعالى، وهو المسمى الغيبي الذي لا يُعرف إلا بأسمائه، وهذه الأسماء صور ذهنية أو سمعية، وهي كل ما لدى عامة الخلق عن الخالق؛ ومن ثم فإن تأويل الإمام الجويني لقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ (يوسف 40) «بأن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام وإنما عبدوا المسميات لا التسميات» ([415]) قد يكون صحيحاً في جزئه الأول، ولكن الجزء الثاني لا ينبغي أن يعني الأحجار، إنما المراد هو تصورات الوثنيين من تعظيمهم لها وللمعاني التي أضفوها عليها، بحيث أصبحت أسماؤها توحى لهم بتلك المعاني لا بمجرد مادتها الحجرية وصورتها الجامدة التي يعلمون أنها لا تضر ولا تنفع، إن الأسماء هنا في حقهم تصورات وأوهام نفسية مقترنة بألفاظ الأسماء ([416]).

3-1: مصطلح "العلم" بين الكلام والتصوف

اختلف علماء الكلام في حدّ "العلم" وعرفه بعضهم بأنه «معرفة المعلوم على ما هو به» ([417])؛ وقسمه أهل السنة إلى علم قديم وحادث، وقسموا الحادث إلى ضروري وبديهي وكسبي، وعدّ إمام الحرمين أن «كل علم كسبي نظري» ([418])؛ لكننا إذا رجعنا إلى القرآن الكريم الذي استعمل فيه لفظ العلم كثيراً لم نجد هذا الوصف مقترناً بكل علم كسبي، فهناك آيات من القرآن تفيد أن عبادة الله، أنبياء وغيرهم، علّموا علوماً لا يتضمنها «النظر الصحيح في الدليل»، كما أن العلم بالسبب لا يوقع المسبب حتماً، زد على ذلك أن الحد الأوسط في النظر القياسي كثيراً ما يتأبى على العقل مهما بلغت صحة النظر في الدليل؛ وكأنما استشعر الإمام الجويني قصور تقريره عن الإحاطة بكل علم كسبي فعقب بقوله: «هذا ما استمرت به العادة، وفي المقدور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر» ([419]).

أما الصوفية فإنهم حينما يريدون تعريف العلم أو الكلام عنه، فإنهم لا يجردونه من وظيفته (أو قيمته النفعية في الدين)؛ وإذا تناولنا على سبيل المثال، كلام الإمام الهجويري (ت. 465) عن "إثبات العلم"، وجدناه يبدأ بالبحث في العلم من حيث هو فريضة على المسلم (حسب الحديث النبوي) لا من حيث حده وماهيته، ثم يقرر أن العلم ينبغي أن يكون مقروناً بالعمل، وأنه لا يفضل أحدهما على الآخر لأن «العمل بلا علم لا يكون عملاً» كما أن «العلم بلا عمل لا يكون علماً» وأن من الجهل الاكتفاء بأحدهما دون الآخر.

وحينما يقوم الإمام الهجويري بتحديد مصطلح العلم "بأفضل حدوده" وهو «أن العلم صفة يصير الحي بها عالماً» ويتكلم عن علم الله الذي «يعلم به جملة الموجودات والمعدومات ولا مشاركة للخلق معه إلخ.....» ويأتي بالدليل على علمه تعالى بأنه «ترتيب فعله...»، حينما يقوم الإمام بذلك فإنه لا يقف عند هذا الحد، ولكنه يعقبه بالوظيفة المتوخاة من معرفة العبد لعلم الله وهي أنه «ينبغي للطالب أن يعمل الأعمال في مشاهدته [تعالى]، بحيث يعلم أن الله، بصير به وبأفعاله»، ثم يسرد حكاية وأقوالاً في هذا الشأن على سبيل الاتعاظ الخلقي؛ ولكن الهجويري بعد أن يفرق بين علم الله الذي هو صفته القائمة بذاته تعالى «ولا نهاية لأوصافه»، وبين علم العبد الذي هو من أوصافه المنتهية، والذي يتلاشى في جنب علم الله تعالى، بعد ذلك يبين أن علم العبد ينبغي أن يتوجه إلى معرفة الله وما يوصل إليها، ويقسم هذا العلم إلى قسمين: أصول وفروع، ولكل منها ظاهر وباطن، فظاهر الأصول: «قول الشهادة» وباطنها: «تحقيق المعرفة»، وظاهر الفروع: «ممارسة المعاملة» وباطن الفروع: «تصحيح النية». ثم يقرر أن كل واحد من الأصول أو الفروع دون الآخر محال، «فظاهر الحقيقة بلا باطن نفاق، وباطن الحقيقة بلا ظاهر زندقة، وظاهر الشريعة بلا باطن نفس، وباطن الشريعة بلا ظاهر هوس» ([420]).

ثم إن الهجويري يلاحظ على علماء الأصول (المتكلمين) أنهم سوا بين مصطلحي "العلم" و"المعرفة"، «غير أنهم قالوا يجوز أن يقال للحق تعالى عالماً ولا يجوز أن يقال عارفاً لعدم التوافق»، في حين أن الصوفية يفرقون بين المصطلحين «فيسمون العلم المقرون بالمعاملة والحال... بـ"المعرفة"، ويسمون المجرد من المعنى والخالي من المعاملة "علماً".....» وأن الصوفية حين يصفون شخصاً بكونه عالماً فإنهم لا يذمونه بتحصيل العلم، ولكن قد يذمونه بترك المعاملة (أي العمل بالعلم) ([421]).

وإذا رجعنا إلى نصوص القرآن والحديث لم نجدها تتكلم عن العلم من حيث هو علم في ذاته، كما لم تفرضه بهذه الصفة، وإنما قرنته بمنفعته الدينية والدنيوية (المرتبطة بالدين) ورغبت فيه من

أجل هذه المنافع؛ وقد افتتح الإمام الهجويري كلامه عن العلم بما أثنى الله به على العلماء في قوله تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر:28)، كما ضمن تحليله ذمّ الله عز وجل الذين اشتغلوا بغير النافع من العلوم في قوله: ﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾ (البقرة:102)؛ وكذلك تعوذ الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك بقوله: «أعوذ بك من علم لا ينفع» [\[422\]](#)، فتبين لنا من هذا أن مصطلح الخطاب الصوفي بقي مرتبطاً في حده ومضمونه بالأصول الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) ومقاصدها العملية، ولم ينجح إلى التجريد النظري الذي مهد له علم الكلام، وبلغ أوجه في الفلسفة المتأثرة بما نقل عن اليونان.

2- الفلاسفة الإسلاميون

2-1: المصطلح وصعوباته

لا تُنكر أهمية المصطلح في أية معرفة يقوم تبينها وتبينها على أساس اللغة؛ والفلسفة بما هي تبين ذهني/ لغوي لموضوعات فكرية، فإنها أولى المعارف عناية بالمصطلح، إذ هو ماء الحياة بالنسبة إليها[423]، فليس التفكير الفلسفي في حقيقة الأمر إلا عوالم مبنية على مدلولات الألفاظ اللغوية، إذ يغدو كل لفظ منها مصطلحاً فلسفياً بمجرد أن يعني فكرة مقصودة بالذات، تنتقله من الاستعمال العام إلى الاستعمال الخاص؛ إن المصطلح هو التجسيد اللغوي للمفهوم الذهني، بل هو ذاته الحقيقية ما دام دال المصطلح متوحداً بمدلوله[424]؛ وقد تُعزى أكثر الخلافات بين المذاهب الفكرية أو داخل المذهب الواحد إلى الاختلاف في فهم معاني ألفاظ بعينها، لذلك كانت عناية الفلاسفة أكثر من غيرهم بتعريف الألفاظ والتدقيق في حدودها؛ وقد كان سقراط يحدد الألفاظ قبل استعمالها، وخصص أرسطو مقالة "الدلتا" في كتاب ما بعد الطبيعة لدراسة المصطلحات الفلسفية السابقة عليه ومصطلحاته هو الخاصة، فكان المؤسس لعلم المصطلحات الفلسفية[425].

وقد واجهت متفلسفة الإسلام صعوبات كبيرة في وضع المصطلح الفلسفي في اللغة العربية، وما زالت هذه الصعوبات قائمة إلى اليوم يشكو منها أكثر المشتغلين في هذا الحقل باللغة العربية كتابةً أو ترجمةً، مما قد يزكي بعض الآراء العرقية التي تذهب إلى أن «ثمة تضاداً طبيعياً بين أحكام اللغة العربية ووضع مصطلح فلسفي بها»[426]، وإن كنا لا نذهب مع "رينان" في نتائج تصنيفه العرقي، فإننا نرى أن متفلسفة الإسلام في فترة تأسيس اللغة الفلسفية، التي استقر مصطلحها على يد الفارابي واكتمل عند كل من الخوارزمي الكاتب وابن سينا، نرى أنهم كانوا على درجة كبيرة من الوعي بأن الفلسفة التي اشتغلوا بها، وعلى الأخص الإلهيات الأرسطية، فلسفة أجنبية عن ذواتهم فمارسوها على أساس أنها نشاط علمي كأثر العلوم التي اشتغلوا بمعلوماتها لتثقيف أنفسهم، لا على أساس أنها فلسفتهم في الحياة التي تمثل نظرتهم إلى العالم؛ وإذا ما كانوا أحياناً يتبنون منها أفكاراً معينة، فلم تكن بالنسبة إليهم إلا أدوات لتأويل النصوص والمعتقدات الدينية التي لم يعلنوا أبداً أنهم تخلوا عنها جملةً أو تفصيلاً حتى في أقصى حالات تشبعهم بالمشائية؛ ومما يؤكد هذه الدعوى أن أغلبهم كان يجد ملاذه الفلسفي دائماً في الاتجاهات الأفلاطونية أو الأفلوطينية أو الإشرافية، فيؤوب إلى أفكارها لأنها تطمئنه إلى البقاء قريباً من المعاني الدينية، أو يتوب إلى نوع من التأملات الصوفية الخاصة به كما وقع للفارابي وابن سينا.

وسنحصر نظرنا إلى المصطلحات الفلسفية في ما جمعه كل من جابر بن حيان والكندي والخوارزمي في رسائلهم (باعتبار الخوارزمي جامعاً للمصطلحات التي استقرت مع الفارابي ولم يزد ابن سينا على أن أملاها إملاء في رسالته)؛ ولكن قبل ذلك نقدم نظرة عامة عن بعض الصعوبات التي اعترضت الفلاسفة المسلمين (وهي صعوبات عامة وصعوبات تقنية وصعوبات منهجية)، ثم نذكر بعد ذلك نتائج هذه العوائق التي تركت آثارها على مصطلحات الفلاسفة المذكورين، هذه المصطلحات التي تشي بتطور الفكر الفلسفي عندهم وفق معيار معين لتقويم ذلك التطور.

2-1-1: الصعوبات اللغوية

وتتمثل في صعوبة اللغة الفلسفية، إذ تُعدّ اللغة الفلسفية أصعب اللغات التقنية من حيث التبيين ومن حيث التبيان وذلك راجع إلى عوامل أهمها:

1- الطبيعة التجريدية لموضوعات الفلسفة، كما سبق الذكر، وذلك ما يسبب صعوبة التعبير عن مفهوم معين باللغة الطبيعية، كما يصعب معه تعريف المصطلح بعد وضعه، وهو المعروف عند الفلاسفة بصعوبة الحد أو تعذره ([427]).

2- تأثير اللغة الطبيعية في المصطلح الفلسفي إذ أن من خصائص لفظ المصطلح الاحتفاظ بمعناه التداولي ([428]).

ج- تطور صيغة المصطلح الفلسفي أو مفهومه وفقاً لسنة التطور الدلالي وتطور الأفكار، وقد يكون هذا التطور دليلاً على الحياة والتفاعل الفكري وتطوير البحث؛ فالمصطلحات تتعثر في بداية وضعها وهي معربة أو مترجمة أو مشتقة، ثم تجد في النهاية صيغتها المُرضية كما وقع في كثير من العلوم المقتبسة قديماً عند المسلمين، وكما وقع لبعض مصطلحات الفلسفة في بدايات الترجمة والتأليف ثم غُيرت بأخرى، هذا من حيث الصيغة، أما من حيث المفهوم فإننا نجد مصطلحاً كمصطلح "العقل" مثلاً يتطور مفهومه في الفلسفة الغربية منذ "أنكساغوراس" إلى اليوم، مروراً بالمفاهيم التي دل عليها في القرون الوسطى وعصر النهضة ([429])؛ وقد يعني المصطلح الواحد معاني مختلفة باختلاف الحقول المعرفية أو المذاهب، فمصطلح "الجوهر" مثلاً يختلف المفهوم منه بين كل من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية؛ أو يتطور معنى المصطلح في الحقل الواحد كمصطلحات "الإنية" و"الطبيعة" و"النفس" و"الحرية" (في الفلسفة)، فقد اختلف استعمالها عند اليونان والمسلمين والأوروبيين ([430]).

2-1-2: الصعوبات التقنية

وتتلخص هذه الصعوبات في كيفية نقل "الدخيل" إلى اللغة العربية من جهة، وفي الموقف من التعبير الأصيل في العقيدة الإسلامية من جهة أخرى.

أ- نقل الدخيل: عرضنا من قبل أوصاف الترجمة الفلسفية من اليونانية أو غيرها إلى العربية، وعرفنا أنها ترجمات لم تراع الشروط التداولية لكل من اللغتين ([431])، وعرضنا كذلك لأحوال المترجمين وعرفنا أن ضمور مستواهم البياني في اللغتين من جهة، وقصور فكرهم الفلسفي واعتقادهم الديني من جهة أخرى، كان له نتائج معينة على مستوى نقل الدخيل إلى العربية، وقد لاحظ الفارابي نفسه على التراجمة أنهم أسرفوا في ترجمة كل المصطلحات إلى العربية، مما أدى إلى إشراك معانٍ فلسفية متعددة في لفظ واحد "كالعنصر" و"الأسطقس" و"الهيولي"، وأدى ذلك إلى اضطراب الاستعمال والفهم ([432])؛ ولا شك أن الفارابي كان يتحدث عن ألفاظ الفلسفة وحدها التي ترجم أكثرها، أما في سائر العلوم فإن النقلة استعملوا عدة طرق في نقل مصطلحاتها إلى العربية، فمنها ما أخذوه بلفظه في البداية ومنها ما ترجموه ومنها ما عربوه ([433])، ومع ذلك فقد بقيت تعكس الترجمة الحرفية التي سلكها أكثر المترجمين والتي ظهرت فيها الركاكة والغموض، مما أبقى اللغة الفلسفية محصورة عند المشتغلين بها.

ب- ترك الأصل: نعلم أن القرآن والنصوص الإسلامية عامة نبتت ألفاظها وأزهرت داخل البيئة اللغوية العربية، خاضعة لقوانينها وشروطها التداولية، فكان المصطلح الشرعي تطويراً مجازياً تحول إلى حقيقة عرفية خاصة في متداول البيئة الإسلامية [434]، لم يشعر معه العربي المسلم بأي نشاز أو غرابة إلا ما ندر، بسبب بقاء المصطلح الإسلامي محتفظاً بالنسبة اللغوية الأصلية التي تربطه بجذوره البيئية؛ أما المصطلح الفلسفي العربي فإنه وإن كان لفظه العربي يترجم المصطلح اليوناني أو السرياني، فإنه بقي منبثقاً عن حقله الدلالي غريباً عن مجاله التداولي فلم يمت في الغالب إلى النصوص الإسلامية بصلة، لذلك نرى أن تسمية الحقل الفكري الذي تنتمي إلى نسقه باسم "الفلسفة الإسلامية" خصوصاً، وأن رواد هذه الفلسفة تنافسوا على الوفاء للترجمة الأمينة عن اليونان وعلى مقاربة معانيهم ومقاصدهم، فاجتهدوا في إتقان الشروح والتلخيصات فضلاً عن التدقيق في الترجمة، علّهم يفوقون أقرانهم ونظراءهم في فهم تلك الفلسفة؛ وقد يجوز في نظرنا تسمية هذه الأعمال بـ "التلخيصات" و "الشروح" لفلسفة اليونان، كما سمي بعضها فعلاً، و "بالترجمة العربية" لهذه الفلسفة، إطلاقاً على ما اكتملت فيه شروط الترجمة. ولقد رفض المسلمون كما ذكرنا هذه الفلسفة منذ اطلاعهم عليها، واستمر رفض البيئة العلمية الإسلامية لها إلى العصور المتأخرة؛ ويكفي أن نلقي نظرة على مقدمة رسائل الكندي (الرائد الأول "للفلسفة الإسلامية")، وعلى مقدمة كتاب ابن رشد (مختتم هذه الفلسفة) في فصل المقال، لتبين منهما موقف علماء الإسلام من هذه الفلسفة طيلة القرون الفاصلة بين الفيلسوفين، بحيث إن آخرهما يحاول أن يعيد ما بدأ به الأول من التماس الشرعية لوجود الفلسفة في الإطار الإسلامي، وأثناء ذلك ربما حاول الفارابي أن يمحو عداوة المسلمين للفلسفة «لظنهم أن الملة مضادة للفلسفة» ولكنه وقع في ما هو أشنع حين التمس إفهام المعادين للفلسفة «أن التي في ملتهم هي "مثالات" لحقائق الفلسفة» [435].

3-1-2: الصعوبات المنهجية

قيل بحق إن مشكلة المصطلح الفلسفي ليست مشكلة لغوية فحسب، ولكنها مشكلة فلسفية بالأساس [436]؛ فإذا كان من المسلم به أن لكل موضوع من مواضيع المعرفة منهجه الخاص الذي يتناول به بحثه، فإن الذي وقع فيه متفلسفة الإسلام يخالف هذا المسلم به، ذلك أنهم تجاهلوا اختلاف منهج المعرفة الدينية عن منهج المعرفة الفلسفية، فوقعوا في محاولات التوفيق بين غاية كل من المعرفتين وأحياناً حتى بين وسائلهما؛ نعم لقد كان إشكال العلاقة بين الوحي والعقل من أهمل الإشكالات من قديم، وفي تاريخ الفكر الإسلامي انقسم مستعملو العقل إلى مذهبين كبيرين هما: مذهب المتكلمين الذين قالوا عموماً بتفوق الوحي وأصليته، ومحدودية العقل وفرعيته مع إمكانية القياس العقلي؛ ومذهب الفلاسفة الذين قالوا عموماً بإمكان بلوغ الحقيقة الدينية بالعقل، وألا فرق بينها وبين الحقيقة الفلسفية (وذلك عند أقربهم من عقيدة الإسلام، وإلا فإن الفارابي يرى أن الفلسفة ترقى بالنظر المجرد إلى "صريح الحق" على حقائق الدين التي هي "مثالات للحق فقط" [437])؛ ومن ثم فإنهم ذهبوا يفسرون الوحي بالفلسفة، ولو أن هذا الاتجاه عرف قديماً منذ فيلون [438]؛ إلا أن أغلب علماء الإسلام من أهل السنة رفضوا هذا الاتجاه وكفروا بعض أصحابه، وذلك بالاستناد إلى النصوص الشرعية التي تحرم التفسير بالرأي المجرد والهوى دون اعتماد على شروط التفسير؛ فقد وجدوا مصطلحات معربة أو مترجمة عن الفلسفة اليونانية تؤول مفاهيم قرآنية "كالميتافيزيقا" التي أريد بها ما عُبر عنه في القرآن بالغيب، و "العقل الأول" و "العقل

الفعال" للرسول صلى الله عليه وسلم أو جبريل، و"العلة الأولى" للخالق تعالى، و"الأفلاك" للملائكة، و"الهيولى" لمادة الكون وهي قديمة عندهم وهكذا([439])؛ وأكثر تلك الألفاظ تعبر عن مفاهيم وثنية مخالفة للمعتقدات الإسلامية، كمفهوم الهيولى نفسه الذي اعتقد الفلاسفة اليونان أنه مادة أزلية، وتبعهم في ذلك أكثر الفلاسفة الإسلاميين.

2-2: نماذج من الفلاسفة الإسلاميين

من المسلم به أن الفيلسوف أو غيره يكون متأثراً باهتمامه العلمي الخاص والنصوص التي يغلب عليه الاشتغال بها، كما يكون متأثراً بالنوازع والأفكار التي يكون مؤمناً بها؛ وقد نستأنس فقط بتخريج الأستاذ عبد الرحمن بدوي الذي يرى فيه أن طور الابتكار والخصب الروحي في الفلسفة الإسلامية يشهد عادة التوجه إلى أفلاطون القريب من الفكر الشرقي والمؤثر في توليد الأفكار الجديدة، وأن طور العقم والتقليد ومجرد التحصيل في هذه الفلسفة يشهد عادة التوجه إلى أرسطو لأنه يقدم النتائج معدة ناجزة لمن يطلب تحصيلها وهي لا تخلو من الروح اليونانية ([440]) ؛ لكننا نرى أن الطور الأول الذي هو "لحظة اليقظة الأولى للروح" أو الخصب الروحي في الفلسفة الإسلامية كان مستنداً إلى الأصول الإسلامية في اشتغاله بالفكر الفلسفي وليس إلى أفلاطون، وعلى ذلك فإننا نصنف العمل الاصطلاحي الذي قام به فلاسفة الإسلام إلى صنفين: صنف استند إلى النصوص الإسلامية في تناوله للفلسفة، وصنف انطلق من نصوص الفلسفة اليونانية في تأويله للنصوص الإسلامية، وفي رأينا أن الصنف الأول يمثل جابر بن حيان، والصنف الثاني يمثل الكندي والفارابي ومن تلاهما إلى القرن الخامس الهجري في الشرق الإسلامي؛ ولا يمنع هذا التقسيم (الأفقي) من أن يجتمع الاتجاهان (عمودياً) عند فيلسوف واحد كما وقع جزئياً لأكثر فلاسفة الإسلام في تطورهم الفكري (أو العقدي) أو كلياً كما وقع للسهروردي مثلاً.

وسنعمد في دراسة النماذج الاصطلاحية عند كل من جابر والكندي على رسالتيهما في الحدود، أما مصطلح الفارابي فسنعتمد فيه على ما جمعه الخوارزمي في مفاتيحه من مصطلحات فلسفية، باعتبار أنها هي عينها التي اكتملت على يد الفارابي ولم يجمعها.

2-2-1: جابر بن حيان

أ- المضمون

- من العبارة الأولى لفاتحة الكتاب تظهر لنا عقيدة جابر الإسلامية السنية التي نتبين ملامحها فيما يلي:

- تنزيه الله المطلق عن الحد وعن الوصف بمعنى من صفات الخلق.

- الإيمان بختم النبوة والرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم.

- التصلية والتسليم على جميع آله وصحبه دون تخصيص (مما ينفي عنه التشيع)([441]).

ونلاحظ إحاطته بالمنطق الأرسطي وريادته في نظرية الحد، هذه الريادة وتلك الإحاطة التي جعلته يسلك في الحدود مسلكاً تربوياً له منهج يظهر في ما يلي:

- حد الموضوع ثم حد العلم بالموضوع.

- حده الموضوع بمرتبتين من الحدود مراعيًا صنف المتلقين، كما حصل من حده النفس بالحد الأرسطي أولاً، ثم انتقاد هذا الحد وحدّها بالتعريف الذي يراه أمثل وأكمل.
- ونتبين من تقسيمه العلوم إلى قسمين رئيسيين (علم الدين وعلم الدنيا) مكان الفلسفة من الدين، ذلك المكان الذي يظهر في ما يلي:
- إن الدين يشمل العلم الشرعي والعلم العقلي.
- إن العلم الفلسفي قسم من أحد قسمي العلم العقلي الذي هو علم المعاني.
- إن العلم الفلسفي قسم للعلم الإلهي وهما قسما علم المعاني، والفلسفي مختلف عن العلم الإلهي، فالأول «هو العلم بحقائق الموجودات المغلول»؛ أما العلم الإلهي «فهم العلم بالعلة الأولى وما كان عنها بغير وسيط أو بوسيط واحد فقط» ([442]).
- يظهر فصل الفلسفة عن العلم الإلهي، ومن تعريفها أنها تقتصر عند جابر على «العلم بالأمر الطبيعية»؛ وعلم الفلسفة يشتمل على النجوم والحساب والهندسة بالإضافة إلى العلوم الطبيعية ([443]).
- يظهر من تفريقه بين العلم الإلهي (بالمفرد) والعلوم الإلهية (بالجمع) وتعريفه لكل منهما من حيث موضوعه، دقة اصطلاحية فائقة لا نجدها عند لاحقيه؛ فالكندي لا يستعمل أيّاً منهما، أما الخوارزمي فهو يشير إلى "علم الأمور الإلهية" في التقديم ولكنه في الحدود يعرف العلم الإلهي بالمفرد ولا يفرق بينهما؛ والأهم من ذلك أن جابراً يخرج العلم الإلهي من العلم الفلسفي، في حين أن الفلاسفة الإسلاميين بعده يدخلون هذا العلم ضمن قسم الفلسفة النظري تبعاً لأرسطو ([444]).
- ومفهوم العلم عند جابر ليس له قيمة تحصيلية فقط، وإنما قيمة وظيفية هي العمل النافع لما بعد الموت، ونتبين هذا من تعريفه للدين وتعريفه للعالم موضوعين أولاً، ثم تعريفه لعلم كل منهما (على أنهما القسمان الرئيسان لجميع العلوم)، فحد علم الدين «صور يتحلّى بها العقل ليستعملها في ما يرجى الانتفاع به بعد الموت»، وحد علم الدنيا «صور يقتنيها العقل والنفس لاجتلاب المنافع ودفع المضار قبل الموت» ([445]).
- ويبدو أن التوجه الصوفي لجابر ([446]) هو الذي مكنه من التفريق بين تحصيل علم الدين وتحصيل علم الدنيا، وتسمية الأول بـ"التحلّي" (وهو مصطلح صوفي)، وتسمية الثاني بـ"الاقتناء"؛ كما أن هذا التوجه جعله يخصص العقل بعلم الدين، ولكنه في علم الدنيا يشترك العقل والنفس لاحتياج العمل الدنيوي إليهما معاً، لأن من خواص العقل الرأي وقمع الشهوة التي هي من خواص النفس ([447]).
- إن جعل العلم الشرعي الذي هو «أفضل السياسات النافعة» شاملاً ما «كان من منافع الدنيا نافعاً بعد الموت» يدل على أن جابراً يعتبر الدين شاملاً للعالم، وقد صرح هو نفسه بأن ما لم يكن نافعاً بعد الموت «ولا تعلق له بالدين فليس قصد الحد إليه» ([448]).
- وليست وظيفة العلم العقلي أيضاً عند جابر مقصورة على العلم بما غاب عن الحواس (من العلة الأولى والعقل الكلي والجزئي والنفس الكلية)، ولكن «فيما يتعجل به الفضيلة من عالم الكون ويتوصل به إلى عالم البقاء» ([449]) بمعنى أن وظيفته أخلاقية دينية.

"علم الظاهر" و"علم الباطن" مصطلحان استعملتا في التصوف، ولو أن عبارات حد كل منهما فلسفية، إلا أن مضمونيهما ومدلول التفريق نفسه بين العلمين يدل على التوجيه الديني للفلسفة عند جابر، بل التوجيه الصوفي أحياناً، هذا التوجيه الذي يظهر جلياً في حد جابر للنفس بحددين متفاوتين، الأول وهو من جهة التركيب مجانس لما ذكره أرسطو، فهي «كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها»، وهذا مخالف لتعريف أرسطو في أهم علاقة بين الجسم والنفس، إذ أن جابراً يعتبر الجسم آلة للنفس مسخر لكمالها، في حين أن أرسطو يعد النفس «كمالاً لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة»، فلا يذكر شيئاً عن التسخير لأن صفة الآلية للجسم لا تفيد؛ وقد بين جابر ما في حد أرسطو «من الفساد والقبح ونقصان منزلة المعتقد به» في رده على أرسطو كتابه في النفس كما قال، ولكنه وضع ذلك الحد المجانس لحد أرسطو من أجل طبقة معينة من محبي الفلسفة (لأنه يضع «الكتب لكل محبي هذه العلوم على اختلاف طبقاتهم ليأخذ منها كل فهم بمقدار عقله ومبلغ فهمه»); أما حد النفس في اعتقاد جابر فهو أنها «جوهر إلهي محي للأجسام التي لا يستها، متضع بملاسته إياها»([450])، ونتبين في هذا الحد ما يلي:

- أن النفس جوهر إلهي، فهي منسوبة إلى الله وليست من طبيعة الجسم الذي تكمله كما يفهم من تعريف أرسطو.

- أنها مصدر حياة الجسم، وهذا يشمل مفهوم الروح الحيواني عند سائر الفلاسفة.

- أن مستواها الطبيعي والمعنوي يهبط (يتضع) بملاسة الأجسام، وهذا متعلق ولا شك بالمفهوم القيمي الأخلاقي للنفس، المستمد من التصور الإسلامي، وعلى الأخص في الرؤية الصوفية؛ وجابر يجعل هذا المفهوم وجهاً من وجوه "الطبيعة" الذي هو متعلق "بالطباع"، والذي يعرفه بما عرف به النفس من الاتضاع بمخالطة الأجسام، وهو تعريف مختلف عن تقسيمات اليونان للطبيعة وتعريفهم([451]).

3- المنهج

إن عدد المصطلحات التي جمعها جابر 90 مصطلحاً([452])، وفيها ما يفوق الثلاثين مصطلحاً(34) مزدوج التعريف([453])، فهو يعرف العلم المتعلق بموضوع كل مصطلح منها من حيث الطريقة التي يمكن أن يعلم بها، وحينما ينتهي من تعريف تلك العلوم يأخذ في تعريف كل موضوع من موضوعاتها من حيث هي قائمة بنفسها وإن لم يوجد من يتعلمها؛ وهذا منهج في الحد فريد ومفيد من الناحية التربوية([454])؛ أما الحدود المسبوقة بلفظ "علم" أو "العلم" أو "العلوم" فعدتها أربعة وأربعون([455])، ومعنى ذلك أنه اكتفى في عشرة مصطلحات بتعريف العلم دون تعريف موضوعه في ذاته، فهو يذكر مثلاً "علم الدنيا الشريف" و"علم الصنائع المحتاج إليها في علم الدنيا الشريف" و"علم الصنائع المحتاج إليها للكفاية والمعونة على علم الدنيا الشريف"، ولكنه ضمن المواضيع في ذاتها دون علومها لا يذكر إلا "الشريف"، ولا نجد من العلوم المذكورة سابقاً إلا الثاني (علم الصنائع....) قريباً من ذلك([456]).

ولم يقسم جابر الفلسفة إلى قسم نظري وآخر عملي كما هو شائع في الفلسفة اليونانية وترجمتها العربية، وذلك راجع إلى أن قسم "العلم الشرعي"([457]) عنده هو القسم العملي المقابل لقسم "العلم العقلي" الذي يشمل الفلسفة، وهي علم نظري من جهة، حيث يبحث عن «حقائق الموجودات المعلولة»، وعملي دنيوي من جهة أخرى، حيث يبحث في «الأمر الطبيعية وعللها

القريبة....والبعيدة»، ويشمل كذلك العلم الإلهي حينما يكون نظرياً متعلقه «العلة الأولى وما كان عنها» (ولعله يقصد به موضوع علم الكلام)؛ أما العلم اللائق بالعقول الإلهية فهو علم باطن الشرع الذي هو «العلم بعقل السنن وأغراضها الخاصة» بعد العمل الشرعي الظاهر المتفرع عن العلم بالسنن العامة اللائقة بالعقول والنفوس الطبيعية([458]).

ونلاحظ أن لغة جابر بن حيان، سواء في مصطلحاته أو حدوده كما في مقدمة كتابه، لغة عربية على جانب كبير من الفصاحة والدقة، فألفاظ المصطلحات عربية خالصة إلا ما كان من مصطلحي "الفلسفة" و"الإكسير"، وهما دخيلان معربان([459])؛ والأعجب من ذلك أن هذا الكتاب (في الحدود) هو أول قاموس للألفاظ الفلسفية بالعربية، ألف قبل عصر الترجمة (النصف الأول من القرن الثالث الهجري)، فكيف استطاع جابر أن يضمن قاموسه كثيراً من الألفاظ الفلسفية مترجمة بهذه اللغة المُبينة، وقد تراجع بيانها كثيراً فيما بعد على أيدي الترجمة كما أسلفنا؛ كما نلاحظ أن كثيراً من مصطلحات جابر بقي كما هو بألفاظه عند الخوارزمي، وألفاظ جابر تجري جميعاً على القوانين الصرفية العربية كما أن التراكيب غير مخلة بالقواعد النحوية، سواء كانت إضافية (علم الدين، علم الدنيا، علم الصناعة..) أو وصفية (العلم الشرعي، العلم التدايبي..)، وقد نجده يستعمل الجملة الطويلة في المصطلح محافظةً على سلامة التعبير (مثل: "علم الصنائع المحتاج إليها في علم الدنيا الشريف" و"علم الصنائع المحتاج إليها للكفاية والمعونة على علم الدنيا الشريف"...).

ويظهر أن مصادر مصطلحات جابر متعددة ولكن أكثرها من العلوم الإسلامية، فهناك كلمات قرآنية المصدر (مثل: الدين، الدنيا، الشرع، الظاهر، الباطن، الصناعة، الحجر، الروح، النور، الظلمة)؛ وألفاظ استعملها بمعناها اللغوي (مثل: الغبيط، الحرارة، البرودة، اليبوسة، الرطوبة...)، وألفاظ ترجع إلى بعض العلوم كعلوم اللغة (مثل: الحروف، المعاني) وعلم الفقه (مثل: الأركان، العلم الشرعي) وعلم الحرف (الحروفية) (مثل: علم الحروف الطبيعي، والروحاني، والنوراني، والظلماني)، وهناك نسبة كبيرة من مصطلحات جابر خاصة بعلم الكيمياء (مثل: الإكسير، العقاقير، التدايبي..).

والملاحظ أنه استثمر الإمكانات الصرفية والدلالية للعربية، فعمل على مقابلة كثير من المصطلحات في ثنائيات مختلفة العلاقات نحو ما يلي:([460]).

- تقابل المشتقات ذات الجذر الواحد من مثل: الفاعل / المنفعل، الحس / المحسوس.
- تقابل المعنى مع تماثل الصيغة مثل: الشرع/العقل، الرطوبة/ اليبوسة، الظاهر/ الباطن، الشريف/الوضيع، الجواني/ البراني، ما يراد لنفسه/ ما يراد لغيره.
- تقابل المعنى دون اللفظ مثل: الحروف/ المعاني، الطبيعة/الروح، النور/ الظلمة، الحرارة/ البرودة، العلم الفلسفي / العلم الإلهي، البسيط/ المركب.
- تقابل المفرد والجمع مثل: الصناعة/ الصنائع.
- تقارب المعنى مع تماثل الصيغة مثل: الروح/ النور، العلم الروحاني/ العلم النوراني.

وهذه الخصائص الاصطلاحية تدل بوضوح على طول باع جابر بن حيان في اللغة ووضع المصطلح، وهي خصائص أصيلة ومفيدة في هذا الحقل سنرى أن الصوفية استثمروها إلى أبعد الحدود.

2-2-2: الكندي

أ- المضمون

يذكر الكندي في مقدمة رسالته أنه سيضع حدود الألفاظ التي يكثر استعمالها في كتب الفلاسفة، ولصعوبة مسالك الحدود فإنه سيبسط القول في «الألفاظ التي يقع الالتباس في معانيها» [461]، فيفهم من هذا القول أنه لم يضع المصطلحات وضعاً وإنما أخذها من كتب الفلاسفة مترجمة [462] وحاول تعريفها.

وقد وُصفت مصطلحات وحدود الكندي بأنها تهتم بالميتافيزيقا والنفوس والدين وبعض المقولات المتنوعة المأخوذة من ميادين علوم شتى.

ومن المعلوم أن تأليف الكندي الذي يعتبر عند الدارسين رائداً في الفلسفة الإسلامية، قد زامن حركة ترجمة التراث اليوناني، ومن ثم كانت هيمنة المفاهيم اليونانية على حدود المصطلحات التي وضعها الكندي أو اقتبسها من الترجمة ظاهرة، فتعريفات "علة الأولى" و"العقل" و"النفوس" و"الجوهر" و"الغريزة" وغيرها ذات مضامين أرسطية، وحتى بعض المصطلحات المستعملة في الأخلاق أو النفوس نجدها كذلك يونانية التحديد مثل: "الإنسانية" و"الملاكية" و"البهيمية" [463].

وحيثما ننظر في تعريفات الفلسفة التي روى الكندي خمسة منها عن "الأوائل" بعد تحديد مدلولها اللفظي، فإننا نجد اختلافاً بينه وبين جابر بن حيان في مكان الفلسفة من العلوم وفي تحديدها من حيث المفهوم، فمن جهة المكان يضع جابر الفلسفة وعلمها ضمن علم الدين، بينما يجعلها الكندي - تبعاً لقدماء اليونان «صناعة الصناعات وحكمة الحكم» [464]، أي أنها تشمل كل العلوم والحكم؛ أما من جهة المفهوم فإن جابراً يقصر الفلسفة على عالم الطبيعة بينما الكندي يحلها محل الدين، فهي عنده - حسب "القدماء" - «التشبه بأفعال الله تعالى.... ليكون الإنسان كامل الفضيلة» وهذا على ما يظهر متعلق بالناحية العملية، أما الناحية النظرية فتتكفل بها "الفلسفة الأولى" التي هي أعلى مراتب الفلسفة، لأن موضوع عملها هو «الحق الأول الذي هو علة كل حق». إذن فموضوع الفلسفة، عند الكندي، هو موضوع الدين نفسه لأنها تتضمن «علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتباس منه» وهذا بعينه هو مضمون الأديان السماوية [465]؛ غير أننا لا نكاد نجد في حدود الكندي مضموناً مرتبطاً بالدين، إلا ما كان من كلامه عن "الباري عز وجل" وتمثيل تدبيره بتدبير النفس للبدن [466].

ونجد أيضاً كثيراً من المصطلحات ذات المضامين الأخلاقية، منها الإيجابية مثل "الفضائل" و"النجدة" و"العفة" والاعتدال؛ ومنها السلبية مثل: "الجريزة" و"الحيل" و"المواربة" و"المخادعة"؛ كما نجد مصطلحات بعضها من الدين أو التصوف مثل: "المحبة" و"الخاطر" و"إرادة المخلوق" و"العشق" والضحك و"الرضا"، غير أن تعريفاتها عنده مصبوغة بصبغة الفكر اليوناني.

وإذا قارنا بين تعريف جابر بن حيان للنفوس وتعريفها عند الكندي، وجدنا هذا الأخير لا يخرج عن إطار التعريف الأرسطي لها، بيد أن جابراً يضع التعريف الموافق لنظر الإسلام إلى النفس.

ب - المنهج

- لم يكن الكندي أول من وضع المصطلحات الفلسفية بالعربية، فبالإضافة إلى عمل جابر بن حيان، كانت هناك ترجمات عن اليونانية، استفاد منها الكندي في رسالته.

ونلاحظ أن الكندي يعدد تعريفات بعض المصطلحات مثل "الفلسفة" و"النفس" ويعود ذلك بلا شك إلى أنه ينقل حدود القدماء كما في المقدمة ([467]).

كما نلاحظ زيادة مصطلحات الكندي على مصطلحات جابر بما يفوق الأربعين مصطلحاً، مما يدل على تطور الفلسفة ونشاط الترجمة، وإن كان هناك اختلاف في أنواع المصطلحات، فهناك مصطلحات في الكيمياء عند جابر لا نجدها عند الكندي كما أن هذا الأخير استعمل مصطلحات في الأخلاق لم يذكرها جابر، لأن هذا الأخير يعد الأخلاق من علم الشرع.

وقد اختص الكندي بمصطلحات مثل: "الأيس" و"الطينة" و"التوهم" و"الجرم" و"الروية" و"الملازقة" و"الذحل" و"النجدة" و"الجربزة"، كما أنه استعمل مصطلحات تظهر فيها ملامح المرحلة الأولى من وضع المصطلح الفلسفي، مرحلة الاستقلال مثل: "العنصر" (يعني المادة أو العلة المادية كما عرفت بعد الكندي) و"الصورة" (وهي العلة الصورية فيما بعد) و"الفاعل" (أي العلة الفاعلية أو الفاعلة) و"العلة المتممة أو التمامية" (وهي العلة الغائية حسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي) ([468]).

حاول الكندي أن يجعل بعض مصطلحاته جارية على القواعد العربية في الصرف والتركيب، وقد يكون هذا سبباً في عده ممن عناهم الفارابي حينما انتقد «المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة عن المصطلحات كلها بالعربية» ([469])؛ لكننا نلاحظ أن الكندي استعمل مثلاً مصطلح "الجوهر" (الدخيل) مكان مصطلح "العين" (العربي) الذي كان استعمله ابن المقفع، غير أن لفظ "الجوهر" شاع مصطلحاً بعد الكندي ([470])؛ واستعمل كذلك مصطلح "الهيولي" ومصطلح "الغنطاسيا" ثم ترجم هذا الأخير "بالتوهم" و"بالتخيل" مما يدل على أن المصطلح الفلسفي العربي لم يكن قد استقر لديه نهائياً ([471]).

واستثمر الكندي قليلاً خاصية الاشتقاق العربية فاشتق من الحس "الحاس" و"المحسوس" و"القوة الحساسة"، كما أنه نص على اشتقاق "الاعتدال" من العدل، واشتق المصدر الصناعي في مصطلحات "الكمية" و"الكيفية" و"الغيرية" و"الإنسانية" و"الملاكية" و"البهيمية"، لكنه لم يعقد بينها تقابلات كما فعل جابر، إلا ما كان من التقابل بين كمية وكيفية، وبين الاتصال والانفصال، وبين المواربة والمخادعة، وبين الفضيلة والرذيلة.

ومما يلاحظ فنياً أن الكندي استعمل المصدر "الييس" بدل "اليبوسة" الذي اختاره جابر وكلاهما مصدر ييس؛ ويظهر أن جابراً راعى التقابل الصرفي بين الرطوبة واليبوسة ولم يراعه الكندي، مع أنه استعمل أيضاً مصطلح "الرطوبة"، يُستشف من ذلك أن جابراً كان أرفه حساً بالتناسب الصيغي في العربية عند وضع المصطلح.

3-2-2: الخوارزمي

المسرد الاصطلاحي الذي نعتمده في هذه الدراسة هو ما جاء في البابين الأول والثاني من المقالة الثانية في كتاب مفاتيح العلوم (الباب الأول مخصص لعلوم الفلسفة، والثاني لعلوم المنطق)، أما باقي الأبواب (السبعة) المتعلقة بالعلوم الطبيعية والرياضية وعلم الحيل، فلا تدخل مصطلحاتها

ضمن هذه المقارنة، لأنها ليست مصطلحات فكرية حسب التوجه المنهجي الذي ارتأيناه؛ وإن كان الخوارزي يصنف علوم الأبواب التسعة جميعاً ضمن القسم النظري من الفلسفة [472]؛ وقد اعتمدنا هذا القاموس الاصطلاحي للخوارزمي مع أنه لا يعد من طبقة الفلاسفة للأسباب الآتية:

- لأنه يمثل المرحلة التالية للفارابي الذي اكتمل عنده الوضع الاصطلاحي ترجمة ودقة.
- لأنه جمع ما تفرق من كتب الفارابي وأضاف أو صحح مصطلحات من تقدمه كالكندي وجابر بن حيان [473]، فكان عمله موسوعياً.
- لأن الفارابي لم يضع كتاباً خاصاً بالمصطلحات والحدود، ولكن كتبه ورسالته تزر بتلك المصطلحات التي استوعبها كتاب مفاتيح العلوم تقريباً.

أ- المضمون

- مضامين العلوم الفلسفية في تقسيمات الخوارزمي وتعريفاته مضامين يونانية ومن ذلك:
- تقسيم العقول إلى فعال وهيو لاني ومستفاد، حسب شراح أرسطو المتأخرين، ولا وجود له عند جابر ولا الكندي.
- اقتبس بعض المصطلحات من الكندي مثل: "الطينة" و "الهيولى".
- أثبت الخوارزمي للطبيعة تعريفاً واحداً من التعاريف الخمسة التي عرضها الكندي جميعاً، وهذا التعريف منافٍ في عبارته للمعتقد الإسلامي، وهو وصف الطبيعة بـ «القوة المدبرة...» [474].
- في مقابل ذلك عرف العقل الفعال بقوله: «وهو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء...» [475]. مع أن تعريف الفارابي إياه هو أنه «صورة مفارقة لم تكن من مادة ولا تكون أصلاً» [476].

ب- المنهج

- تقسيم العلوم الفلسفية عند الخوارزمي تقسيم يوناني (علم نظري وعلم عملي).
- يختلف مع أكثر الفلاسفة في وجود النفس الكلية، خصوصاً مع أفلاطون الذي يعتبرها مصدر النظام والانسجام في العالم.
- لاحظ الخوارزمي أن أكثر المصطلحات إما ألفاظ مخترعة وإما معربة [477]، فحاول التدقيق في المصطلح فسلط طرقاً منها:
- * الرجوع إلى اللغويين في تعريف "الحواس" وفي "الموضوع" و "المحمول" و "الكم" و "الكلمة" و "الرباطات" و "الخوالف" و "الاستقراء".
- * ذكر عدة مصطلحات للمفهوم الواحد مثل: "الهيولى" و "الصورة" و "الأسطقس"، و "فنتاسيا"... بالإضافة إلى ذكر الأصل اليوناني في أكثر العلوم؛ وقد بلغ عدد مرادفاته عشرين مرادفاً [478].

2-3: مراحل "الفلسفة الإسلامية"

نقسم مراحل التطور الفلسفي في الإسلام، وفي طيه الإنتاج الاصطلاحي إلى مراحل ثلاث تمتد من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري إلى النصف الثاني من القرن الرابع، وهذه المراحل هي: مرحلة التحكم، ومرحلة الاحتكام، ومرحلة التحكيم.

1-3-2: مرحلة التحكم في الفلسفة

يمثلها جابر بن حيان وتتميز بسمات أبرزها:

1- هيمنة الروح الإسلامية على الفكر الفلسفي في هذه المرحلة وهي لحظة الخصب الروحي، وتظهر هذه الهيمنة جلية في تصنيف جابر للعلوم، إذ جعل علم الدين شاملاً للعلم العقلي والشرعي، وجعل الفلسفة قسماً من أقسام العلم العقلي خاصاً بدراسة الطبيعة.

2- التقسيم الأصلي الذي وضعه جابر للعلوم، وفيه يقسمها إلى مقولتين أساسيتين هما علم الدين وعلم الدنيا، يظهر منه أولاً أن الدين علم يوازي علوم الدنيا؛ وثانياً أن الأمور في الفكر الإسلامي إما يراد بها الدين أو الدنيا؛ وثالثاً أن علوم الدنيا، مسخرة لعلم الدين الذي هو الهدف، ويظهر ذلك في مضامين الحدود عند جابر.

3- تأكيد جابر على الجانب العملي من العلوم جميعها، وذلك بتأثير الروح الإسلامية التي تشترط في العلم قيمته العلمية «النافعة لما بعد الموت»، ونلاحظ ذلك أيضاً في التأكيد على الجانب الأخلاقي في تعريف علم الدنيا ووظيفة العقل والنفس في الدنيا ([479]).

4- تأثير الدين الإسلامي الجامع بين العلم والعمل عند جابر في اشتغاله بالعلوم الطبيعية والكيمياء خاصة إذ أن الأبحاث الكيماوية المنسوبة إليه تختلف كثيراً عن الكيمياء اليونانية، فكيمياء جابر تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية واستبعاد الخوارق، فقد غني بالكيمياء العضوية خصوصاً واستعمل ملحاً لم يعرفه اليونان والشرقيون وإنما استعملته الكيمياء الإسلامية ([480])، وتدل على ذلك مصطلحات جابر.

5- التحرر من أسر الفلسفة اليونانية، ويظهر ذلك في تصحيح جابر لهذه الفلسفة (في ثمانية كتب)، وفي رده على أرسطو كتابه في النفس وفي انتقاده وإصلاح بعض حدوده (كمصطلح "النفس")، هذا مع إحاطة جابر بالفلسفة اليونانية علماً وتالياً، فقد ذكر أن له قبل هذه الحدود خمسمائة كتاب ([481]).

6- ويظهر من مصطلحات جابر وحدوده (وإلى حد ما مصطلحات الكندي دون حدوده) الالتزام بالعربية صرفاً ونحواً، بخلاف ما حصل بعد هذه الفترة من انتشار للمصطلح الدخيل؛ بل - كما لاحظنا - العناية ببديع العربية في الصوغ والاشتقاق وعقد التقابلات المعتمدة على أنواع التجنيس بين المصطلحات فضلاً عن هيمنة الفكر الإسلامي على مضامين الحدود بوضوح تام.

2-3-2: مرحلة الاحتكام إلى الفلسفة

ونقصد بالاحتكام محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس الاحتكام إلى هذه الأخيرة في إثبات الحقائق العليا للدين من جهة، والدفاع عنها بذب المعاندين والكافرين من جهة أخرى؛ ورائد هذا الموقف هو الكندي، وقد يراه بعض الدارسين متكلماً أكثر منه فيلسوفاً، ولكننا نرى خلاف ذلك لأن المتكلمين في عصره كانوا ينطلقون من الدين لا من براهين الفلسفة كما فعل الكندي؛ فالفلسفة التي هي عنده «علم الأشياء بحقائقها» ([482]) تشمل "علم الربوبية" و"علم الوجدانية" وكل

الأخلاقيات التي جاءت بها الأديان؛ لذلك فإننا نرى في اصطلاحات الكندي توفيقية في الألفظ وتوفيقية في المضامين.

ففي المضامين اليونانية لحدود الكندي نجد بعض العبارات التي تشير إلى عقيدته الإسلامية، وذلك في مثل كلامه عن "الباري عز وجل" ([483])، ولكن مضامين أكثر الحدود أرسطي حتى في مزجه بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الأخلاقية.

أما في ألفاظ المصطلحات فنلاحظ تشبهاً بالترجمة إلى العربية على أوسع نطاق، كما نلاحظ مزجاً بين العربي منها وبين المعرب.

وخلاصة الأمر أن الكندي يمثل مرحلة انتقال الفلسفة من التبعية للدين إلى مرحلة الاستقلال والقوة إذ أصبح الفلاسفة يرونها بديلاً عن الدين، بل طوراً أعلى للخاصة الذين لا يكتفون بمثالات الدين وإنما يرتقون إلى حقائق البرهان.

3-3-2: مرحلة تحكيم الفلسفة

ونعني بها تحكيم الفلسفة في الدين، ويمثل هذه المرحلة بوضوح أبو نصر الفارابي الذي سبق أن أشرنا إلى بعض ملامح فلسفته التي يرى فيها أن الدين (الملة) قد يكون إنسانياً متأخراً عن الفلسفة في الظهور إلا إذا نقل إلى أمة لها دين، وأنه دون الفلسفة في طرق تبليغ الحقائق إلى الجمهور، لأن الفلسفة تستعمل البرهان فتصل إلى صريح الحق والدين يعتمد الإقناع والتخييل ويؤدب الناس «بمثالات الحق فقط» ([484])؛ لذلك فنحن نجد أن مصطلحات الخوارزمي التي تمثل مجموعاً متكاملًا للمصطلحات الفلسفية ساهم فيه السابقون عليه واكتمل على يد الفارابي، نجد أنه يوناني الحدود إلا ما ندر، وكذلك تقسيمات العلوم والمصطلحات المترجمة أو المعربة (وإن كان الخوارزمي لا يفرط في ذكر مرادفات أهمل أكثرها)؛ ومما تجدر ملاحظته أن هذه المرحلة اتسمت من حيث المضمون والمنهج والمصطلح بمظاهر نجلها في ما يلي:

أ- المنهج والمضمون: ومن سماتهما ما يلي:

- فصل العلوم الدينية عن الفلسفة (فالعلوم الدينية واللغوية والأدبية في المقالة الأولى والعلوم الفلسفية في المقالة الثانية).

- الإشارة إلى الأخلاق على أنها من العلوم الفلسفية الخاصة بتدبير الشخص لنفسه، وليست من العلوم الدينية كما كانت في المرحلة السابقة.

ب- المصطلح: ويلاحظ فيه ما يلي:

- التراجع عن الترجمة إلى العربية (مثل استعمال "الجوهر" بدل "العين")، والاحتفاظ بألفاظ المصطلحات اليونانية (ويذكرها الخوارزمي أولاً ثم يذكر ترجمة بعضها).

- عدم مراعاة القواعد الصرفية والنحوية للعربية حفاظاً على الترجمة الحرفية، كما نجد تغيير بعض المقولات العربية لوضع المقولات الدخيلة مثل: "الكلمة" للفعل، واستعمال صيغ الفعل مصطلحاتٍ مثل "يفعل" و"ينفعل".

4-2: مصطلح "العقل" بين الفلسفة والتصوف

إذا كان من الصعب تخصيص دلالة اللفظ في اللغة (بنقله فقط من العرف العام إلى العرف الخاص) ليصير مصطلحاً لحقل معرفي معين، علماً بأن لأهل هذه اللغة بنية تصويرية متجانسة، فكيف بترجمة مصطلح فكري من لغة إلى أخرى بحيث لا تقل مستويات الاختلاف بين المصطلحين في اللغتين عن ثلاث مستويات أساسية هي: مستوى المدلول المعجمي أو العرفي، ومستوى الحقل الدلالي، ومستوى المجال التداولي؛ فالمصطلح الفكري لا ينبت من فراغ ولا يوضع بصفة تحكمية (مثلما يفترض في اللفظ اللغوي العام)، ولكنه وضع ثانٍ يتولد من لغة طبيعية متداولة في مجال معين لا ينفك المصطلح عنه ولا عن حقله الدلالي في هذه اللغة مهما تخصصت دلالاته في الحقول المعرفية، أما إذا غدا هذا اللفظ ترجمة لمصطلح فكري في لغة أجنبية، فإنه لا يفيد أهل لغته إلا بشروط ثلاثة هي:

- أن يكون مدلول المصطلح الأجنبي جديداً على أهل اللغة المترجم بها، أو يحتوي عناصر فكرية جديدة تتضاف إلى مدلول المصطلح المترجم به.
- أن تتماثل الحقول الدلالية بين اللغتين: المترجم به والمترجم.
- أن يتقارب المجالان التداوليان للمصطلحين.

فإذا اختل شرط من هذه الشروط في المصطلح المترجم به لم يؤد إلا إلى التشويش على مدلوله بين أهل لغته الطبيعية والخرج في تحديد المفهوم منه عند المتخصصين (كما حصل للفارابي)؛ وقد تقدم لنا أن التفكير الفلسفي مبني أساساً على مدلولات الألفاظ، وأن منشأ الخلاف في الأفكار كثيراً ما ينجم عن اختلاف الفهم في مصطلحات هذه الأفكار، كما تقدم أن مترجمي النصوص الفلسفية اليونانية إلى العربية لم يراعوا الشروط التداولية لكل من اللغتين (علماً بأن هذه الشروط متضمنة للشروط المعجمية والدلالية)، ولكنهم أخذوا ينتقون من ألفاظ العربية ما بدا لهم أنه مرادف لألفاظ اليونانية (أو السريانية) دونما أهلية ولا تبصر، كما سبق البيان والتمثيل بنحو "الميتافيزيقا" و"العلة الأولى" و"العقل الفعال" وغيرها؛ وفي هذا السياق يوضع مصطلح "العقل" عند متفلسفة الإسلام بدءاً بالكندي؛ وعلى سبيل التمهيز ننظر أولاً في هذا المصطلح داخل مجاله التداولي (العربي والإسلامي)، ثم داخل الحقول المعرفية التي استعملته وعلى الأخص الفلسفة والتصوف.

1-4-2: "العقل" في العربية والاصطلاح الإسلامي

عني بلفظ "العقل" في اللغة العربية مدلولان: مدلول معرفي يدور حول معاني "العلم" و"الفهم" و"التجربة" و"الرأي"، ومدلول خلقي يدور حول معنييه كف الهوى (الاتزان) وكف الأذى (حسن المعاملة) ([485]).

وقد احتفظ القرآن الكريم بمعاني العقل السابقة في استعماله لصيغة الفعل منه، ولكنه أضفى على تلك المعاني (التي كانت دنيوية) غائية الدين التي تحول القصد من التجربة والفهم إلى تدبير الخلق والاعتبار به للتعرف على الخالق وتعظيمه، وتحول القصد من حسن الخلق إلى نفع الخلق ونيل مرضاة الخالق؛ كما أن القرآن جعل فعل العقل وظيفة للقلب.

وأنيط بالعقل عند فقهاء التشريع الإسلامي معنى "التمييز" الذي يتأسس عليه التكليف الشرعي كما جعل أحياناً مرادفاً لـ "الرشد".

وقد تقدم أن المتكلمين غالباً ما حدوا العقل بأنه «العلم الضروري....» [486] كعلمنا بأن الإثنين أكثر من الواحد وأن الضدين لا يجتمعان، وقد جعل المتكلمون هذا الحد آلية وظيفية يستعملونها في حاجهم باعتبار أن العلوم الضرورية من مقتضيات الفطرة التي فطر الله عليها الخلق مثلما فطره على الإيمان به تعالى؛ ولم يكونوا يحصرّون العقل في ذلك التعريف، بل كانوا يستعملون اللفظ أيضاً بالمفهوم الإسلامي العام، مما عرّضهم لانتقاد بعض الفلاسفة مثل الفارابي.

2-4-2: "العقل" في "الفلسفة الإسلامية"

أما متلفسة الإسلام فإنهم حين ترجموا لفظ "لوغوس" اليوناني بـ"العقل"، فإنهم ضيقوا مدلول هذا اللفظ الذي يجمع معناه ما يحيل على المعرفة والأخلاق في مجال التداول الإسلامي العربي، فاجتزأوا من هذين المعنيين بما تعلق بالمعرفة دون الأخلاق، وحتى في هذا الاجتزاء فإنهم لم يبقوا عند المفهوم المعرفي للعقل المتداول في المجال الإسلامي العربي، وهو مفهوم جد غني، بل إن المتلفسة حصروه في موروث العقل الرواقي والمشائي، فالرواقيون جعلوا العقل قسماً فقط من ثلاثة أقسام من النفس (وهي: الإدراك والقلب والعقل)، كما عدوه جسماً لأنه يفعل، والأجسام وحدها هي التي تملك قابلية الفعل أو الانفعال عندهم [487]؛ ولا تبعد معاني العقل عند أرسطو عن التشبيه ولو تلطفت عبارات حدوده التي نقلها المتلفسة مثل كونه «قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية... بالفطرة والطبع»، ولا يكفي الفيلسوف المحدد (الفارابي الناقل عن أرسطو) بذلك التعريف المجرد نسبياً، لأنه يريد شرح وظيفة العقل وهو يجهل ماهيته في الوقت نفسه، فينساق إلى التجسيد ويصف العقل (المنفعل) بأنه «شيء ما [نفس أو جزء منها] ذاته معدة أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات الموجودات...» [488]، ليصير عقلاً بالفعل أو معقولاً بعد أن كان عقلاً بالقوة.

وإلى جانب تضيق المفهوم الإسلامي للعقل في الاستعمال الفلسفي العربي المشائي، نلاحظ الاشتراك الاصطلاحي لهذا اللفظ اشتراكاً لا يقتصر على ترتيب مدارج العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، ولا على تسمية "العقل الفعال" أيضاً كذلك، بل إن «مبدأ المبادئ كلها» عقل أيضاً كما «يذكره أرسطو»؛ ويبدو أن الفارابي تنبّه إلى هذا الاشتراك في نصه على أن «كل واحد من تلك الآخر أيضاً عقل»، لكنه لا يرى مانعاً من أن يكون موصوفاً بما وصف به الله تعالى في الأصول الإسلامية (ممالأة منه أو تقية أو محاولة توفيق (؟)؛ "فمحرك السماء الأولى" عنده هو «العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول»، لكن العقول الأخرى المذكورة سابقاً «إنما صارت عقلاً عن ذاك على ترتيب» [489] هو ترتيب اليونان؛ ويتبين من هذا أن الفارابي لم يقف عند مستوى النقل، ولكنه تجاوزه إلى مستوى التأويل عندما حمل المفاهيم الإسلامية على المصطلح الذي وضع ترجمة للمفهوم اليوناني.

هذا ولم يكن الفارابي غافلاً عن مدلول العقل في المجال الإسلامي العربي (على الرغم من تأخر معرفته بالعربية)، لأنه كان يعرف مدلول هذا العقل «عند الجمهور» (ويعني بهم العامة والعرب منهم على الخصوص)، فهم «إنما يعنون بالعقل من كان فاضلاً وجيد الروية» [490]، فكانوا يجمعون بهذا الوصف بين المعرفة والأخلاق، على أن الفضيلة (أو الأخلاق) عندهم هي ما وافق الدين كما لاحظ الفارابي نفسه «ولا يكون عاقلاً ما لم يكن له دين»؛ ومن ثم فإن جمهور المسلمين لم يكن يطلق وصف "العقل" على الشرير، «وإن بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ» [491]؛ إلا أن الفارابي رأى أن المتصف بالمعرفة والأخلاق ينبغي أن يوصف بلفظ

"المتعقل" لا العاقل ليوافق ما عند أرسطو وهو «الجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة» [492]؛ أما لفظ "العاقل" فلا يكفي في نظره. يتبين من هذا تجريد الفارابي مصطلح "العقل" (بالمعنى الفلسفي) من معنى الفضيلة والدين، مع أنهما من مقتضى هذا المصطلح في المجال التداولي الذي مارس فيه الفارابي تفلسفه .

ولم يكتف متفلسفة الإسلام بتجريد مصطلح العقل من المضمون الديني (إذ الشرع هو مضمون العقل الإسلامي)، بل إنهم جعلوه بديلاً عن الوحي في معرفة الحقائق العليا الغيبية.

ونظراً لما تقدم فإن ترجمة مفهوم العقل ولواحقه كما هي عند اليونان إلى الفكر الإسلامي لم تكن مفيدة، إذ أن هذا المفهوم (مثله في هذا مثل كثير من المفاهيم) لم ينجح في أن يصبح أداة اشتغال منتجة داخل الحقل التداولي الإسلامي، بل إنه على العكس من ذلك قد تكون أعاققت "فلسفة مسلمة" أصيلة عن التبلور والظهور، كما تشير إلى ذلك آثار جابر بن حيان ومصادره، كما ألمحنا إلى ذلك، وبدا واضحاً أن ما سمي "العقل" في "الفلسفة الإسلامية" لم يكن إلا صدئاً للعقول اليونانية، ولم يكن حتى صدئاً أميناً، وإنما كان تقليداً هجيناً لم يتقبله المجال الإسلامي عامه ولا خاصه؛ ونعرض بإيجاز بعض مظاهر التقليد ومظاهر الهجنة التي جاء عليها مفهوم العقل عن متفلسفة الإسلام:

أ- التقليد

نجد عند الفارابي بالإضافة إلى ما تقدم تعظيماً كبيراً "لبرهان العقلي"، وميلاً إلى تخصيص تعليمه لبعض الناس دون بعض كما كان الشأن عند اليونان، ذلك أن هذا البرهان هو "الصورة" الحق حتى للملة (التي ما هي إلا مثالات لما في الفلسفة) وهو الموصل إلى اليقين عند الخاصة، أما العامة فتكفيهم "المثالات" وما يستعان عليها من طرق شعرية وخطابية وجدلية [493]، وليست هذه الآراء إلا تقليداً للفلسفة اليونانية التي كانت فلسفة تأملية تحكم المنطق التجريدي في الواقع الحسي باعتبار أن العقل أعلى الملكات الإنسانية، لكنه خاص بفئة دون أخرى، ومن ثم كانت العلوم النظرية عندهم أعلى قيمة من العلوم الخطابية والشعرية، وهذه أعلى من العلوم العملية والصنائع؛ ونجد أثر الروح اليونانية أيضاً عند ابن سينا حينما يجعل من العقول عبيداً وسادة يخدم بعضها بعضاً [494]، تلك الروح التي تقر مجتمع السادة اليونان المستخدمين للعبيد؛ وقد عقلن الفارابي هذا التصور بشكل مباشر في القول برئاسة الفلاسفة على الملة وأهلها [495].

ب- الهجنة

استلم متفلسفة الإسلام ترجمات الفلسفة اليونانية وهي على جانب كبير من النقص والغموض والاضطراب (كما تقدم القول)؛ ولم تكن شروح تلك الفلسفة أقل اضطراباً من متونها، بل إن بعضها كان يتعارض مع بعض، هذا إلى ما كان يتجاذب أولئك المتفلسفة من آثار مشرقية تليدة وعقائد إسلامية طريفة، فلم يكن غريباً منهم، وهم لم يتحصنوا بالرسوخ في ممارسة الأصول الإسلامية علماً وعملاً، أن ينساقوا إلى المزج بين شتيت المذاهب مزجاً برز في ثلاث ظواهر: مزج بين شروح أرسطو، ومزج بين فلسفة الشرق وفلسفة اليونان، ومزج بين الفلسفة وشريعة الإسلام.

ب/1- المزج بين الشروح المختلفة: تباينت، كما هو معلوم، شروح الإسكندر الأفروديسي وشروح ثامسطيوس لنصوص أرسطو في العقول سواء الفعّال أو المنفعل؛ فالأول جعل العقل (الذي هو قوة

عند أرسطو) عقلاً هيولانياً يفنى بفناء الإنسان، وزاد عقلاً ثالثاً على أرسطو وهو "العقل بالملكة"، واعتبر "العقل الفعّال" هو الله؛ أما ثامسطيوس فقد نفى أن يكون العقل الهيولاني قابلاً للفساد، وقال بأن النفس خالدة وأن العقل الفعّال موجود في الإنسان؛ وقد كان لهذا التباين أثر واضح في الفلاسفة الإسلاميين، إذ تضاربت أقوالهم حول مفهوم العقل نتيجة لذلك، وجعلهم الهروب من غموض عبارة أرسطو (المترجمة) الذي لازمها إلى زمن ابن رشد، والتجأواهم إلى تلك الشروح، فريسة لتعارضها؛ وقد ظهر هذا التأثير في صورتين أولاهما: اتباع الفيلسوف الإسلامي شارحا واحدا كاتباع الفارابي وابن سينا الإسكندر الأفروديسي. وثانيتهما: جمع الفيلسوف الإسلامي بين الشرحين جمعاً انتقائياً مثلما فعل ابن رشد الذي رفض جانباً من كل شرح من الشرحين وأخذ الجانب الآخر منهما، فقال بأن العقل الهيولاني ليس جوهرًا وليس موجوداً بالفعل وليس شيئاً قبل التعقل، بل هو مجرد استعداد النفس لقبول الصور المعقولة من العقل الفعّال، والعقل الهيولاني فاسد «من حيث إنه يتصل بالأشخاص لقبول الصور النوعية»، وابن رشد في هذا متابع للإسكندر الأفروديسي؛ أما في قوله بأن العقل الهيولاني غير فاسد من حيث إنه شبيه بالعقل الفعّال فهو متابع لما قال به ثامسطيوس([496]).

ب/2- المزج بين فلسفة أرسطو والعناصر الشرقية: إن منافرة الروح الإسلامية لطبيعة الفكر الأرسطي واضحة في التراث الإسلامي عامة؛ ولعل الفلاسفة الإسلاميين حين مزجوا بعض جوانب ذلك الفكر بعناصر أخرى من فلسفة اليونان التي بدت لهم قريبة من الروح الإسلامية، إنما أرادوا أن يخففوا من غلواء ذلك الفكر الوثني ويريحوا ضميرهم الديني، مثلما فعل الفارابي في جمعه بين رأيي "الحكيمين" توهماً منه([497])؛ ومن أمثلة المزج كذلك عبارة التي يشرح فيها تمثيل أرسطو للعقل، على ما فيها من تضارب ظاهر، والعبارة هي قوله (ضمن رسالته في العقل): «فإن النفس إذا باشرت العقل، أعني الصور التي لاهيولي لها ولا فنتاسيا، اتحدت بالنفس، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل بل بالقوة»([498])؛ فإذا تأملنا هذه العبارة وجدنا فيها ملامح لنظرية سقراط وأفلاطون المعرفية التي تقول بسبق المعرفة في النفس («كانت [الصور] موجودة في النفس بالفعل»)، كما لاحظنا فيها رأي أرسطو (القائل بأن تلك الصور لم تكن موجودة في النفس «بالفعل بل بالقوة»)، ولما كان الكندي يعتقد أن «حاصل قول أفلاطون في ذلك [العقل] قول تلميذه أرسطالس»، فقد سوغ لنفسه المزج بينهما في عبارته؛ ونلاحظ في رسالة الكندي مظهراً آخر للمزج، وذلك حينما أضاف إلى "العقول اليونانية" عقلاً أسماه "العقل البياني" الذي يجمع فيه بين مفهوم البيان العربي الإسلامي وبين منهج المحاورة السقراطية.

ب/3- مزج الشريعة بالفلسفة: وهو مظهر ناجم عن إشكال النقل والعقل، هذا الإشكال الذي أقض فكر الفلاسفة كما أقض أفكار الفرق الإسلامية قبلهم، وخلص منه المتفلسفة الإسلاميون إلى أن العقل (البرهاني) هو أكمل وسيلة لإدراك النقل ومعرفته حق المعرفة، وإلى أن الشرع (الإسلامي) حث على هذه الوسيلة فوجب النظر في كتب القدماء (فلاسفة اليونان) لأن «مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه»([499]). لقد كان الخطاب التوفيقى بين العقل والنقل، عند هؤلاء المتفلسفة، مزجاً بين الشريعة و"الحكمة"، وكان هذا المزج نتاجاً لمحاولات منهم في "فهم" الشريعة و"عقلنتها" كما يزعمون، فإذا خالف ظاهر الشرع ما يؤدي إليه البرهان عندهم، فإنه ينبغي تأويل ذلك الظاهر ليوافق البرهان([500])؛ وقد دفع المتفلسفة إلى هذه

المحاولات اعتباران: الأول اعتبار الاشتغال بالفلسفة (اليونانية) التي هي «أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة» [501]، بل هي «صناعة الصنائع»، وأهل البرهان (الفلسفي) هم «الراسخون في العلم» و«العارفون بالله» [502] على الحقيقة؛ والثاني اعتبار موضوع الفلسفة («علم الأشياء بحقائقها») هو نفسه موضوع الشرائع السماوية «الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله» [503]؛ ومنهج الفلسفة اليونانية أيضاً هو ما أتت به ملة الإسلام «ودعا إليه الشرع وحث عليه» بغاية «تثبيت الحجة» على الربوبية والوحدانية؛ ومن أمثلة هذا المزج في مفهوم العقل عند متفلسفة الإسلام ما رأيناه عند الفارابي في تعريفه «للعقل الأول». ثم إن ابن رشد يفتي أخيراً بـ «أن النظر في كتب القدماء [فلاسفة اليونان] واجب بالشرع» (8).

وإذا نظرنا في فلسفة ابن سينا وجدنا المزج واضحاً بين معتقدات الإسلام ومذاهب اليونان، ومن أمثلة ذلك، مما يتعلق بمفهوم العقل، نجد أول ما نجد تسمية ابن سينا لأعلى مرتبة من الإدراك العقلي بـ «العقل القدسي» (أو العقل المستفاد) الذي «ترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً» [504]، (وهذا، كما يبدو، مخالف لقول عبد الرحمن بدوي بأن «العقل القدسي» تسمية من ابن سينا للعقل الفعّال) [505]. ولا يخفي ما في الجمع بين مفهوم «العقل القدسي» أو «القوة القدسية» التي وصفها ابن سينا بأنها «ضرب من النبوة، بل أعلى قوة النبوة» [506]، وهو اصطلاح إسلامي عربي، وبين «العقل الفعّال»، وهو ترجمة لاصطلاح يوناني، لا يخفي ما في هذا الجمع من مزج متردد بين عقائد بتّ فيها الإسلام وبين فلسفات لم تضيف مفيداً لتلك العقائد.

فما دُعي «الفلسفة الإسلامية» إذن منذ الكندي إلى ابن رشد لم يكن إلا ترسماً للفلسفة اليونانية، بحيث كان فكر المتفلسفة الإسلاميين متأرجحاً بين احتكام إلى الفكر اليوناني وتحكيمه في معطيات الفكر الإسلامي، فلم تكن إذن تلك الفلسفة إسلامية في شيء؛ ومن ثم لا يمكن اعتبار مفهوم «العقل» فيها مفهوماً إسلامياً بحال؛ فقد سارت مباحث أصحابها في ذلك المفهوم مستقلة عن واقع الثقافة الإسلامية، ومتجاهلة ما اشتغل به الفقهاء والمتكلمون وغيرهم من علماء الإسلام من مفاهيم وظيفية للعقل، وإن اهتمت «أحياناً بالدفاع عن ضرورته [العقل] وجدواه بالنسبة للملة، فإنها كانت تفعل ذلك وقاية لخطابها من شغب الجمهور وطيشه». إن المتفلسفة الإسلاميين لما ساروا في الاتجاه المعكوس لمعطيات الإسلام ومنهج علمائه، حين حاولوا إخضاع النقل للعقل، تحول العقل عندهم من «قوة للعقل تابعة للذات إلى جوهر قائم بذاته» ثم إلى «موضوع للاتصال والوحدة» [507] عن طريق التأمل، كما أراده اليونان، لا موضوعاً للتعبّد والمعرفة عن طريق العمل كما يريد الإسلام، واقتضى ذلك التحول «تدمير كائنية الفرد وإلغاء ممارسته المعرفية» حسب تعبير محمد المصباحي [508].

وإذا ما بحثنا عن التراث الفلسفي الإسلامي الأصيل الذي أخذ من التراث العقلي السابق عليه، وأنتج فكراً ينطلق من الروح الإسلامية ويقف في وجه ما يخالف تلك الروح، فإننا نجده في فلسفة المدرسة الفكرية والعلمية التي تبلورت عند وُرّاث علوم الصحابة وآل البيت المستمدة من العلوم النبوية، وكان من أبرز نتائج هذه المدرسة ما أنتجه جابر بن حيان في عدة حقول معرفية (متابعاً في ذلك أستاذه جعفر الصادق)، ومن ذلك تراثه الفلسفي الذي لم يلق عناية كافية، تراث يقف فيه موقف النّد أمام فلسفة أرسطو وغيره، بل إنه ألف في انتقاد تلك الفلسفة والرد على أرسطو في قضايا فلسفية هامة؛ وقد تقدم الكلام عن ذلك وعن حدود جابر التي يزري فيها على تعريف

أرسطو للنفس؛ وما يهمننا من ذلك هو تحديد جابر لمصطلح "العقل" في الفكر الإسلامي، وموقع العلوم العقلية في تصنيفه للعلوم، وتفرقته بين العقل والنفس ووظيفة كل منهما في التصور الإسلامي الأصل.

يحد جابر العقل أولاً لتحديد الفلاسفة (كما فعل في تحديد الأول للنفس) فيقول إنه «الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها كقبول المرأة لما قابلها من الصور والأشكال...» [509]، ثم يحدد عمل العقل بوظيفتين: الأولى أنه يتحلى بصور علم الدين «ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت»، فيجعله أداة للأخلاق العملية المستخلصة من العبادات الشرعية، إذ العقل عنده عدو للشهوة (التي هي من خواص النفس)، وهو المفهوم المستمد من المجال التداولي للعرب والمسلمين؛ والثانية: أن العقل يقتني صور علم الدنيا لاجتلاب المنافع ودفع المضار قبل الموت، كما أنه يختص بعلم الأشياء المتعلقة بالرأي؛ فوظيفة العقل عند جابر وظيفة عملية، في الاتجاه الديني والاتجاه الدنيوي بما فيه العلوم والأفكار؛ وهذان الاتجاهان متكاملان، فالمنافع الدنيوية المتحققة بواسطة العقل خادمة للوظيفة الدينية، ذلك أن ما يتعلق بالشهوة من المنافع والمضار الدنيوية هو من خواص النفس لا العقل، وهو المفهوم الأخلاقي الذي اكتسبه مصطلح "النفس" من القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ [510] (الشمس 7)، والذي عرف تحديداً أكثر وتفصيلاً أدق عند الصوفية بعد جابر؛ أما "العلم العقلي" في تصنيف جابر للعلوم فهو قسيم "العلم الشرعي"، وهما معاً قسماً "العلم الديني"؛ وهذا يبين أن الدين هو الأصل الذي يتفرع عنه العقل ليكون له تابعاً وخادماً عندما يكون موافقاً للشرع؛ وعند جابر أن "العلم الفلسفي" قسم من أقسام العلم العقلي، على أن الفلسفة تقتصر على «العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من الطبيعة من أسفل» [511]؛ ويبيّن أن هذه الفلسفة تعني العلوم الطبيعية وما تعلق بها، وأن وظيفة العقل الملاحظة والتجريب والاكتشاف، كما هو بيّن أن لا وجود لما سمي بالفلسفة الإلهية عند جابر، ما دام الشرع والعقل الإسلاميان يغنيان عن ذلك.

ثم إن جابراً يستخدم القياس ليدل على أن "العقل نور" لأن العلم نور والعقل علم، وهو في ذلك يجمع بين المعنى العربي الجامع لمفهوم "العقل" وهو أنه علم، وبين معناه الإسلامي وهو أنه نور يقذفه الله في القلب، وهو العقل الجامع للإيمان والعلم المتصل به [512].

وبعد، ففي اعتقادنا أنه لو كتب لهذه المدرسة الفلسفية الإسلامية ترسخ واستمرار، لكان للتفكير الإسلامي وفلسفته شأن آخر غير ما عرفه هذا التفكير لدى متفلسفة الإسلام (المشائين)، ولعرف مفهوم العقل في الفكر الإسلامي إنتاجية فاعلة ومشعة من داخل هذا الفكر؛ لكن السؤال يبقى مطروحاً عن الأسباب التي عملت على توقف تلك المدرسة، أهى ضرورية أم ظرفية أم مقصودة قصداً؟.

3-4-2: "العقل" في التصوف الإسلامي

من أهم طرق التخصيص الاصطلاحي التي سلكها الصوفية استبدال مصطلح بآخر، حين لا يبقى هذا الأخير مستوفياً لشرط التخصيص المفهومي الذي هو الشرط الأساسي في كل مصطلح، وربما تجاوز الصوفية كغيرهم عن المشترك الاصطلاحي ما دام مدلوله الاصطلاحي مختلفاً من حقل معرفي إلى آخر؛ ولكن الصوفية كانوا يضطرون إلى تغيير المصطلح اضطراراً كلما استعمل

غيرهم نفس المصطلح للمدلول عينه الذي يعنيه الصوفية، ومثل ذلك ما حصل لمصطلح "العلم" و"العالم"، فقد تردد في القرآن كثيراً بمعنى العلم بالله، واستعمله الصوفية بهذا المعنى أولاً، لكن مدلوله اتسع فأصبح يطلق على كل من طالع أو حفظ معلومات معينة، فأنحصر مفهوم العلم عند أكثر هؤلاء في تلك المعلومات، مما حدا بالصوفية إلى أن يستبدلوا به مصطلح "المعرفة" و"العارف" لأداء المعنى الأول؛ ومثله أيضاً احتفاظهم بمصطلح "التصوف" بعد أن استنفذ غيرهم ما كان يمكن أن يصلح لهم من الأوصاف مثل "العباد" و"الزهاد" و"المتوكلين" و"المحدثين" و"الفقهاء" وغيرها، فضلاً عن أنهم «لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم» بحيث يكون هذا الرسم أو ذاك العلم مخصّصاً لهم باسم خاص يدل على ذلك الانفراد([513])؛ فلم يروا بأساً من الخروج عن جميع تلك الأوصاف المخصّصة، ولو أن هناك أسماء جامعة مثل المسلمين والمؤمنين إلا أنها لا تعني القوم وحدهم.

والذي يعنينا من هذا التخصيص الاصطلاحي هو مسلك الصوفية من مصطلح "العقل" اليوناني (أو تحجيمه) اجتناباً لمحدور الإلباس.

لم يستعمل أغلب الصوفية لفظ العقل مصطلحاً خاصاً بهم إلا في بدايات التدوين، ثم في مراحل متفرقة؛ وما نأيههم عنه (شأن بعض الاصطلاحات الإسلامية الأخرى) إلا بسبب تقليص المتكلمين والفلاسفة والفقهاء لمدلول هذا المصطلح؛ وإذا ما كان بعض الصوفية قد استعملوه، فبحسب مفهومهم الخاص منه وبحسب ما يتيح اشتراكه اللفظي بين الفئات التي استعملته، كل حسب إطلاقها وممرها من ذلك الاستعمال، ولا أدل على هذا من اختلاف المتكلمين عن الفلاسفة في مفهوم العقل([514]).

وقد كان أكثر استعمال الصوفية لمادة "عقل" مصدراً أو وصفاً، على أن العقل وظيفة، فنجد في بعض أقوالهم ما يُظن منه أنهم جعلوه ذاتاً مثل قول بعضهم: «العقل مع الروح يدعوان إلى الآخرة...» أو قوله «العقل والهوى متنازعان...والنفس واقفة بينهما فأيهما ظفر كانت في حيزه»([515])؛ لكن أقل تأمل يوقفنا على أنهم سلكوا سبيل الاستعارة والمجاز في وصفهم لهذه الظواهر الوظيفية في الإنسان (وغير الإنسان) مثل النفس والروح، وهو سبيل اللغة الطبيعية نفسه حينما تروم التعبير عن المعنويات، وربما الحسيات أيضاً؛ والمعلوم أن لغة الصوفية اعتمدت "الإشارة" وسيلة أبلغ وأجدى من العبارة (المباشرة) في البوح بالمواعيد والمعاني الذوقية أو الإيماء إليها؛ وقد شملت الدلالة الاصطلاحية للعقل عند الصوفية في القرن الثالث الهجري كلا المفهومين: المتعلق منهما بالعلم النظري والعلم الخُلقي (المفهوم العام والمفهوم الفقهي)، وهما المفهومان اللذان كانا معروفين في البيئة العربية منذ العصر الجاهلي وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدينية والغايات الأخروية، فغدا مفهوم العقل ما وافق الشرع وهذب الطبع؛ ومن هنا أعطى الصوفية، الذين استعملوا المصطلح في هذه الفترة، للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه إذ شمل كل الحيز المعرفي والخلقي الممكن لدى الإنسان؛ فنجد أنه عند الحارث المحاسبي (ت. 243 هـ) مثلاً يبتدئ مدلوله من فطرة الإنسان ويمتد إلى آخر درجات المرقى الروحي المعرفي له (العقل عن الله)، عندما يصير بصيرة تفهم عن الله تعالى، مروراً بالمفاهيم النظرية والشرعية والعملية؛ ونعرض هذه المراحل للعقل الوظيفي (الصوفي) استمداداً من المحاسبي وبعض الصوفية الآخرين، مرتبينها في أربع درجات هي:

- الاستعداد، وهو عقل الغريزة أو الفطرة.

- التفكير، وهو الفهم الذي تقوم به حجة التكليف والتجربة الحياتية.

- التخلق، ويحملونه في مخالفة الهوى.

- التحقق، وهو العقل عن الله، بأن يصير العقل لباً أو بصيرة تعرف الحق.

ولننظر بعد هذا في الخصوصية الاصطلاحية لمفهوم "العقل الصوفي" :

1- اشتراك "العقل" وضديته

لما كان منهج الصوفية يسعى إلى التحقق الوجداني مما وراء تمييز الظواهر وإدراك البدائنه وإجراء القياسات والبراهين (وهي المفاهيم التي تداولها كل من العامة والفقهاء والمتكلمين والمتفلسفة فيما يخص مصطلح "العقل")، ولما رأوا ما شُحن به مصطلح "العقل" من معاني "الغريزة" و"العلم" و"معرفة العواقب" و"قمع الشهوة" وغير ذلك عند العامة [516]، وما حصره فيه المتكلمون من "العلم الضروري" والمتفلسفة من عمليات التحليل والتركيب والبرهان الأرسطي؛ ثم أخذت كل فرقة تحتكم إلى اسم "العقل" (أو مفهومها له) في نصرة قضاياها وتفنيد آراء خصومها؛ لما صار امر العقل إلى ذلك ما كان من الصوفية إلا أن تخلوا عن استعمال هذا المصطلح، إذ بات اشتراكه اللفظي بين حقول مختلفة فيه عائقاً معرفياً ومؤدياً إلى مزيد من الاختلاف، مع أنهم كانوا يعتبرونه من وسائل المعرفة ومقاصدها كما تقدم عند المحاسبي؛ وهذا أسلوب القوم في الاصطلاح الذي تميزوا فيه بتحري الخصوصية الاصطلاحية طلباً للتمييز والوضوح الممكن في استعمال الإشارة (لا كما أشيع عنهم من الإغراب المقصود في العبارة)؛ ومن ثم فإنهم كثيراً ما تخلوا عن اللفظ الذي ابتدل أو غدا معناه سطحياً أو حسياً أو مشتركاً بين عدة حقول، وهذه عوامل منافية لغرض المصطلح الفني الخاص؛ وقد ساعد الصوفية على ذلك التخلي طبيعة منهجهم العملي والوجداني الذي يروم خرق المدلولات العرفية، بحيث يسهل عليهم ترك اصطلاحية دوال إلى أخرى مناسبة ومنبهة أيضاً إلى "المشار إليه"، لأنها تخلق علاقة جديدة بين طرفي العلامة اللغوية (الدال والمدلول) تثير انتباه المتلقي، وهذه العلاقة الجديدة لا تطمس العلاقة الأولى أو تلغيها، ولكنها تترك منها وشيجة تعين على تلمس القصد الدلالي في الربط الجديد، ولو دقت؛ وقد سار الصوفية على هذا المنهج الاستعاري في أكثر مصطلحاتهم، لأن الألفاظ نفسها (الدوال) لم تكن غاية في ذاتها عندهم أو محوراً لشبكة مفهومية يدخل معها التأمل الذهني في عملية جدلية (فكر لغوية) كما هو الشأن في التفكير الفلسفي.

ولم يكتف الصوفية بترك مصطلح "العقل" بسبب اشتراكه اللفظي مع غيرهم، بل إنهم أبرزوا ما أمسى عليه هذا المصطلح من الضدية التي نجمت عن ذلك الاشتراك (وهي عندهم ضدية سلوكية معرفية)، فنجد منذ أواخر القرن الثالث أن مفهوم "العقل" عندهم يمكن أن يحمل على الهداية والإضلال معاً، ويمكن تحديد هذه الضدية في وجهين: وجه معرفي ووجه خلقي.

أ/1- الوجه المعرفي: قال أبو العباس بن مسروق (وهو صوفي توفي سنة 299هـ): «من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله» [517]، فاستعمل لفظ العقل أربع مرات؛ وإذا عدنا إلى المدلول اللغوي لاحظنا علاقة التضاد بين معنى اللفظ الأول ومعنى الثاني، إذ أن مراد الصوفي بالعقل الأول غير مراده بالعقل الثاني، فالأول وسيلة احتراز من الثاني الذي هو سبب هلاك، كما يبين ذلك العقل الرابع الذي هو الثاني نفسه؛ أما العقل الثالث فيحتمل أن يعود الضمير فيه إلى الأول فيصير شيئاً واحداً متزايداً بتزايد الاحتراز من العقل الثاني، كما يحتمل أن يعود الضمير

على العقل الثاني فيعود حينئذٍ معنى العقل إلى أصل الاستعمال اللغوي (وهو القيد)، ويصير المعنى هو الاحتراز بالعقل الأول لكي يقيد العقل الثاني عن التسبب في الهلاك. وخلاصة القول أن مصطلح العقل في هذا المفهوم الصوفي من الأضداد، إذ أنه يكون أداة هداية كما يكون أداة إضلال، وهذا المفهوم مؤسس على التقابل الموجود في السلوك الصوفي بين العقل النفساني والعقل الرباني؛ وما المجاهدة الصوفية إلا محاولة لإخضاع الأول للثاني حتى يستمد منه ويقوم به. ونشهد هذا الوجه المعرفي أيضاً عند ابن عربي الذي يستند إلى مرجعية الدلالة اللغوية في كثير من اصطلاحاته فهو يقول:

والعقل أفقر خلق الله فاعتبروا فإنه خلف باب الفكر مطروح

إن العقول قيود إن وثقت بها خسرت فافهم فقولِي فيه تلويح [518]

فالشيخ الأكبر يشير في البيت الأول إلى محدودية العقل وعجزه عن إدراك الحقائق العليا، ويميزه عن مصطلح الفكر الذي هو فوقه مرتبة في المعرفة الصوفية، ثم يستمد الإشارة (ما عبر عنه بالتلويح) من المعنى اللغوي ليستعمل الكناية في التعبير عن المعنى الصوفي الذي انتهى إليه مصطلح العقل، بعد أن حصروه في الإدراك الحسي والتدبير العيشي والتأمل الذهني.

أ/2- الوجه الخلقى: لما كان العقل - في المفهوم العام - أداة معرفية من جهة، وأداة خلقية من جهة أخرى، فقد تنبه خاصة الأخلاقيين، كما تنبه عامتهم، إلى أن المعارف يمكن أن تستغرق العقل على حساب الخلق، وأن تتحول القوة الإدراكية في الإنسان إلى مجرد وعاء للمعلومات تحجب عن قبول غيرها، كما تعوقه عن تصور إمكان خطاها وصواب غيره، ومن ثم ينشأ في هذا الإنسان العجب والغرور بالرأي والنفس ثم التكبر على الغير وازدراؤه، وهذه أخلاق باطنية لا يختلف أحد في سوءها، لا من حيث إزراؤها بالفرد ذاته ولا من حيث ضررها على الجماعة المتصلة به؛ لذا مال التوجه الأخلاقي، عموماً ودوماً، إلى ضرورة تقييد (أو عقل) العلم بالخلق.

وبما أن التصوف الإسلامي، تعريفاً (1)، ليس إلا التأسي بالخلق المحمدي الذي هو الجامع لمكارم الأخلاق، فقد بنى الصوفية منهج سلوكهم على الوسائل التي تمكن من استئصال الأمراض الباطنية وعلى رأسها العجب والتكبر اللذان ينشآن عادة من نسبة الكسب إلى الذات سواء كان علماً أو عملاً؛ ومن ثم ركزوا على خلق "الفقر" أو الافتقار إلى الله لأنه هو الخالق والواهب للهدى والعقل والعلم والعمل، فيكون لزوم حال الافتقار هو الوسيلة الوحيدة الممكنة للسالك الصوفي من أن ينال عطاء الله؛ أما الوسيلة المحققة للافتقار فهي إدامة ذكر الله، لأن في ذكره شكره، وشكره هو سبب تقييد العطاء وزيادته؛ ولا تشذ المعرفة، ظاهرها وباطنها ولا وسائلها، عن هذا المبدأ الأصلي (الافتقار) الذي إذا استقر وصفاً ملازماً للسالك فإنه يتحقق بالعبودية الكاملة، وهي عبودية جميع قوى الإنسان الظاهرة والباطنة (الجسمية والعقلية) لله عز وجل، وهذه العبودية هي عين الحرية في اعتبار الصوفية لأنهم بها يتحررون مما سوى الله، بما في ذلك آفات الأخلاق والمعرفة التي قد تصير آلهة تعبد، وإن تنوعت صور عبادتها التي تؤهم عبدها بالتححرر، لذا قالوا: «العقل آلة مخلوقة مركبة لإقامة العبودية» [519].

2- القلب القرآني بدل العقل اليوناني

إن استقرار الصوفية على مصطلح "القلب" بدلاً لمصطلح "العقل" لم يكن اكتشافاً أو ابتداءً منهم، ذلك أن القرآن الكريم نفسه أناط بالقلب وظيفه العقل وجعله محلاً للإدراك، على أنه القوة العاقلة في الإنسان؛ نجد هذا في مثل قوله تعالى: ﴿لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج46)، كما وجد من آثار السلف ما يدلنا على أن هذا الاستعمال تُدَوَّل بينهم، مثل قول ابن عباس حينما سئل: بماذا نلت العلم؟ «بلسان سؤول وقلب عقول» [520]؛ وقد تعددت الأقوال فيما نسب إلى هذه القوة أو تلك من الإدراكات؛ لكن أهم ما عرفه التداول الإسلامي وعلومه بشأن العقل هو:

- أن العقل مصدر عقل يعقل وليس جوهرًا قائمًا بنفسه (كما ظن المتفلسفة تبعاً لفلسفة اليونان).

- أنه غريزة للتمييز بين الضار والنافع، لذلك يناف به التكليف الشرعي.

- أنه علوم ضرورية (أي مسلمات بديهية).

والجدير بالاهتمام عند كثير من أصحاب القول الأخير (خصوصاً من المتكلمين)، أنهم اشترطوا في العقل، بمعنى العلم، العمل بموجب هذا العلم؛ لكن الأهم من هذا وذاك أن أكثر علماء الإسلام (ما عدا المتفلسفة) استعملوا "القلب" لوظائف الإدراك والحفظ والفكر، وأحياناً بعض مرادفاته كالقوادر، أما في الأعمال الأدبية فقد استعمل "القلب" ومرادفاته (مثل: الخافق والصدر والحشا...) في وصف الوظائف الشعورية والانفعالية كالحب والشوق والكره والخوف وغير ذلك.

ويرجع الأصل اللغوي للقلب إلى مدلولين: يستند أحدهما إلى الاشتقاق من الجذر (ق ل ب)، والآخر إلى إطلاق عرفي مشترك؛ أما من حيث الاشتقاق فإن أكثر تصارييف هذه المادة على معنى "التقلب" و"التقليب" وما في معناهما؛ واعتبر بعضهم تسمية القلب راجعة إلى هذا المعنى لكثرة تقلبه؛ أما الإطلاق العرفي فيشترك فيه كل شيء له باطن، إذ يطلق على باطن الشيء قلبه؛ وهذا المدلول هو ما يستعمل له القلب متى كان المراد قوى الإدراك أو الإرادة أو الفكر أو الشعور في الإنسان (لذلك قد يشمل الدماغ أيضاً)، فضلاً عن إطلاقه (الحقيقي) على العضلة الصنوبرية في الصدر؛ وقد استعمل القرآن "القلب" بمدلوله المعنوي كثيراً حيث أناط به جميع الوظائف الشعورية الخلقية والمعرفية سواء منها الإيجابية والسلبية، وفي صريح آياته أن "الفقه" و"العقل" من وظائف القلب، كما استعمل بتلك المعاني في الحديث النبوي.

ومع أن بعض الصوفية أشار إلى معنى التقلب في القلب (أي يتقلب في رحمة الله) [521]، إلا أن أكثرهم استقر على دلالاته على باطن الإنسان الوجداني مقابل ظاهره الجسماني؛ والجديد عند الصوفية في هذا الاصطلاح أن بعضهم لم يكتف بهذا اللفظ، ولكنه استثمر مرادفاته في القرآن الكريم لينشئ جهازاً معرفياً متميزاً، كما هو الشأن عند الحكيم الترمذي (المتوفي سنة 285هـ) الذي أقام منظومته المعرفية على مصطلحات قرآنية هي: الصدر والقلب والفؤاد واللب؛ ويلاحظ أن الترمذي أعطى "للقلب" مفهومين: مفهوماً عاماً ومفهوماً خاصاً يتضمنه المفهوم العام؛ فقد سمى الباطن المعنوي للإنسان بجميع مراتبه "قلبا"، إذ القلب (بالمفهوم العام عنده) «اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها» [522]، أما بالمفهوم الخاص فهو مقام تالٍ لمقام الصدر أي أنه مرتبة من جملة المراتب الباطنية، وهذا باعتبار أن الدين منازل في كل منها علم وله أهل، وكلما شرف العلم ودق كان موضعه في الباطن أخص وأكن [523]؛ وهذا المسلك الاصطلاحي عند الحكيم مماثل لاستعمال مصطلح "الإسلام" نفسه، فقد أطلق هذا المصطلح تعميماً على الدين كلاً (قال تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (آل عمران19) ثم على الشريعة المحمدية، وفي ذات الوقت أطلق

تخصيصاً على درجة (أو مقام) من التدين هي دون دخول الإيمان في القلب([524])؛ وليست مراتب العروج الباطني في درجات القلب عند الترمذي والصوفية عموماً، إلا مراتب إيمانية ومعرفية في "الإسلام" الذي يعني لفظه البدايات وظاهر العبادات ثم يدل على النهايات وباطن النيات حين إسلام القلب كلية لله رب العالمين؛ وعلى ذلك تكون مراتب القلب، حسب الترمذي، مراتب «متعاونات قريبة المعاني بعضها من بعض... لأنها أنوار الدين والدين واحد»([525]). وإذا ما تتبعنا أوصاف المراتب القلبية عند الترمذي وجدناها كما يلي:

- ب/1- الصدر: وهو من الباطن بمثابة الفناء الخارجي للدار، سمي كذلك «لأنه صدر القلب... كصدر النهار الذي هو أوله»([526])، ونحصر خصائصه فيما يأتي:
 - فهو أقرب المقامات القلبية تعرضاً للآفات والوسواس والغل والشهوات.
 - ولا يشعر عادة بما يدخل فيه من تلك الآفات حين دخولها.
 - أنه تحت ولاية النفس الأمانة بالسوء.
 - أنه أيضاً موضع نور الإسلام (بالمعنى الخاص) عند المؤمن.
 - أنه موضع حفظ العلم المسموع الذي يتعلم وتنقله العبارة.
- ب/2- القلب: وهو داخل الصدر بمثابة اللوز داخل القشر الأعلى، وخصائصه هي:
 - أنه معدن نور الإيمان وأنوار مقاماته، كالخشوع والتقوى والمحبة والرضا واليقين والخوف والرجاء والصبر والقناعة.
 - أنه معدن أصول العلم (أي الفهم) سواء نبع منه أو وصل إليه من السمع.
 - أنه مصدر النية التي تفيض على الصدر والأعمال، وعلى قدرها يكون الجزاء.
 - أنه هو الملك والنفس هي المملكة، فليس لها ولاية عليه رحمة من الله.
 - أن صلاح الجوارح بصلاحه وفسادها بفساده.
 - أنه معدن العلم الذي تحت علم العبارة وهو علم الحكمة والإشارة.
- ب/3- الفؤاد: وهو في وسط القلب كمثّل الحذقة في سواد العين، وقد عده الترمذي مشتقاً «من الفائدة لأنه يرى من الله عز وجل فوائد حبه»([527])، أما خصائصه فهي:
 - أنه موضع المعرفة
 - أنه موضع الخواطر
 - أنه موضع الرؤية
 - أنه موضع الاستفادة الأولى التي تنتقل إلى القلب.
- ب/4- اللب: هو نور بسيط أصلي (وهو أيضاً عقل التوحيد بالمعنى الصوفي) مثله كمثّل نور البصر في العين، وخصائصه هي:
 - أنه خلقه الله بلا علة لأنه أصل الدين، أما فروعه فهي توجد بعلة العبودية.

- لا يكون إلا لأهل الإيمان من الخاصة.

- أنه موضع نور التوحيد الذي هو أصل جميع المقامات، وهو سر.

- أنه موضع نور مشاهدة التفريد وهو النور الأتم.

- به يصح من العبد حقيقة التجريد.

وقطع الترمذي حروف اللب إلى "لام" اللطف و"باء" البر في البداية ثم "باء" البقاء بالبركة عليه؛ ثم ذكر أن درجات الباطن لا تقف عند اللب فإن بعده «مقامات لطيفة وأمكنة شريفة ولطائف ظريفة» [528].

ويستشهد الترمذي في هذا التصنيف والترتيب لمقامات الباطن بالقرآن الكريم وما خص في آياته لكل مقام من أوصاف، فالانشراح والضيق يضاف في القرآن إلى الصدر ولا يضاف إلى القلب [529]، كما أن العمى والبصر يضاف إلى القلب ولا يضاف إلى الصدر؛ ولم يفت الترمذي، وهو الصوفي المداوم على تدبر القرآن، أن ينتبه إلى التعبير القرآني عن هذه الملكات الإنسانية بما قد يُظن بادئ الأمر أنه تبادل بين الألفاظ أو اعتباط في استعمالها يخالف تقسيم الترمذي السابق، لكننا نجد أن في هذه الاستعمالات القرآنية، التي يعين مجاز اللغة على استبدال بعضها ببعض، مقاصد خاصة دعت إلى هذا الاستبدال؛ فتعبير القرآن أحياناً بالصدر عن القلب في مثل قوله تعالى ﴿وما تخفي صدورهم أكبر﴾ (آل عمران 118) إنما جاء في وصف «قلوب الكفار لأن صدورهم وقلوبهم صادة موصدة لخلوها عن نور الهدى» [530]؛ وكذلك حيث يعبر بلفظ البصر (أو الأبصار) عن القلب والفؤاد في مثل قوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (النور 44) فذلك لأن هؤلاء يرون «في الأشياء لطائف صنع الله تعالى وإنما هم أهل القلوب» [531].

ثم إن الترمذي لما عرض خصائص مقام اللب وشواهداها من القرآن الكريم، أخذ في رفع اللبس الواقع من اعتبار العقل مرادفاً لللب «عند عامة أهل الأدب» [532]، مبيناً أن الفرق بينهما عند أولي الأبواب كالفرق بين نور السراج ونور الشمس، إذ كلاهما نور، والعقلاء متفاوتون في نور العقل (الذي لا يتجاوز مرتبة "الصدر")؛ لكن «من خصه الله بمعرفته» (وهو ذو اللب) أعظم نوراً وأكمل عقلاً، إذ «ليس كل عاقل عالماً بالله، وأما كل عالم بالله فهو عاقل»؛ وكل مفاهيم "العقل" التي استقصاها الحكيم الترمذي سواء عند العامة أو الفقهاء أو المتكلمين أو الفلاسفة لا تصلح، في رأيه، إلا لتأييد النفوس ومعاملة أهل الدنيا، ذلك أن وجوه العقل تلك قد تجتمع عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، «وأما النافع منها تمام النفع فهو العقل الموزون المطبوع بنور هداية الله تعالى وهو اللب» [533].

ذلك كان موقف الصوفية من مفهوم "العقل" ومصطلحه، بحيث إنهم إذا نسبوه إلى أنفسهم خصوه بأعظم الوظائف العرفانية على أنه مرادف لللب العارف، وإذا نسبوه إلى غيرهم فإنه المقيد بمدرجات الحس في عالم الشهادة لا يتخطاها إلى الغيب إلا عن طريق السمع، فإذا ما أراد مجاوزة الشهادة وجب عليه التصديق الكامل بالغيب أولاً، ثم تسخير ما تحت إمرته من جوارح لاتباع أمر ذلك الغيب من أجل استشراق عالمه.

ونجد عند ابن عربي ومدرسته (كابن سبعين والجيلي) استعمالاً لبعض المصطلحات الفلسفية، مما حدا ببعض الدارسين إلى استحداث مفهوم "التصوف الفلسفي"، وكأن الاشتراك الاصطلاحي بين حقلين علميين يقتضي إضافة أحدهما إلى الآخر؛ ولو كان الأمر كذلك لسمعنا بمثل هذه المركبات: "النحو الكلامي" أو "النحو المنطقي" أو "البلاغة المنطقية" أو "علم اللغة الفقهي" لمجرد أن المضاف من هذه العلوم استعمل بعض مصطلحات المضاف إليه منها، وكان ينبغي أن يسبق "التصوف الفقهي" و"التصوف النحوي" وغيرهما هذا المصطلح المختلق اختلاقاً (التصوف الفلسفي)، لأن أوائل الصوفية استعملوا مصطلحات هذه العلوم؛ مع أن كل حقل معرفي له الحق في استعارة ألفاظ من اللغة أو من العلوم الأخرى تناسب تعبيره عن مفاهيمه الخاصة من غير أن تعني هذه الألفاظ بالضرورة نفس مدلولها السابق، بل إن تحوّل المدلول شرط أساس في الاصطلاح المميز لحقول المعارف، ومن هذا القبيل ما استعمله ابن عربي مثلاً من مصطلحات مثل: "العقل الأول"، فهو يجعله مرادفاً لمصطلحات أخرى كثيرة مثل: "العقل الأعلى" و"الحق المخلوق به" و"العدل" و"الإمام المبين" و"الحقيقة المحمدية" و"الدرة البيضاء" و"نور محمد صلى الله عليه وسلم" وغيرها [534]، وهي مصطلحات إسلامية بعضها مأخوذ من القرآن (مثل: القلم والحق والعدل والإمام المبين)، وبعضها من الحديث النبوي (مثل الدرة البيضاء ونور محمد صلى الله عليه وسلم)، وليس هذا الترادف تطابقاً عند ابن عربي، فمع أن تلك المصطلحات تشير إلى حقيقة واحدة وهي "العقل"، إلا أنه «له نسب وإضافات ووجوه كثيرة لا تتكرر في ذاته بتعددتها» [535]، وكل وجه منها له مصطلح خاص به تقتضيه الوظيفة الخاصة بكل وجه من تلك الوجوه؛ ثم إن ابن عربي لم يذكر في نصوصه التي استعمل فيها هذه المصطلحات أنه يعني بواحد منها ما عناه الفلاسفة، بل على العكس من ذلك نجده في هذه النصوص يعرف تلك المصطلحات بأوصاف تختلف اختلافاً كلياً عن مدلولاتها عند الفلاسفة، فمع أن "العقل الأول" مثلاً عند ابن عربي هو "أول موجود ظهر" وهو "من عالم العقول"، إلا أنه عنده كذلك «أول ما أوجد الله تعالى» وهو «مفيد فقير» و«مقامه الفقر والذلة والاحتياج إلى باريه وموجده ومبدعه... وله افتقار ذاتي لموجده سبحانه» [536]، وهذا العقل ناقص، في الكمال، عن درجة "الإنسان الكامل" لأن الله تعالى علم هذا الإنسان «ما لم يعلمه العقل من الحقيقة الصورية التي هي الوجه الخاص من جانب الحق» [537]، فالكمال في الإنسان الكامل بالفعل، أما في العقل فليس إلا كمالاً بالقوة، «وما كان بالقوة والفعل أكمل في الوجود» [538].

وبالرغم مما حاول الدارسون أن يلصقوه بابن عربي من تأثر بالفلسفة كالأفلوطينية مثلاً، إلا أننا نجده يحرص كل الحرص على تأصيل مصطلحاته، فعنده أن العقل «سماء الحق سبحانه وتعالى في القرآن حقاً وقلماً وروحاً....» وعند ابن عربي أن هذه المفاهيم نفسها «سميت في السنة عقلاً» [539].

4-4-2: خلاصات ومقارنات

أ- خصائص "العقل" الصوفي

خلاصة القول مما تقدم أن عموم الصوفية قد شاركوا غيرهم في إقرار مصطلح العقل على أنه غريزة وقوة إدراك للمحسوسات، بها يكون التمييز بين الحق والباطل وبين الخير والشر وبين الحسن والقبيح، كما بها يعلم الإنسان ويعمل بما علم؛ ولكنهم فارقوا الفلاسفة خصوصاً في قدرة العقل النظري هذا على إدراك المعرفة الإلهية والغيبية، إلا أن يكون "عقلاً عن الله" في التجربة

الروحانية المتقدمة بالشرع، وهذا العقل (اسما) هو المعبر عنه في القرآن بـ"القلب" (الكلي) أو "اللب".

3- مبادئ الاصطلاح الصوفي

اعتمد الصوفية المبادئ المعرفية الآتية في اصطلاحهم:

ب/1- الحقائق غير مقيدة بالألفاظ.

ب/2- الحقيقة الواحدة تتعدد أسماؤها بسبب أنها:

- متعددة الوجوه (الحقائق)

- متعددة النسب (العلاقات بين تلك الحقائق)

- متعددة التحقق بها.

ب/3- هناك حقائق لا يمكن التعبير عنها بحال، لأنها في طور "ما لا يقال" وعلى ذلك فلا يمكن حصر "الموجود" الصوفي في المحدود القولي (العبرة) الذي هو محور المعقول الفلسفي.

وفيما يلي نجل الفوارق العامة بين الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي، ثم على ضوءها نجل الفوارق الخاصة بين الخطابين فيما يخص مصطلح "العقل".

ج- الفوارق العامة بين الخطابين الفلسفي والصوفي

ج/1- من حيث الفكر والوجدان:

- التفكير الفلسفي: تجريد ذهني يقصد تحصيل التصور أو بلوغ التصديق.

- السلوك الصوفي: توحيد وجداني يقصد تحصيل التحول أو بلوغ التحقيق.

ج/2- من حيث اللغة وما وراء اللغة:

- تشغل الفلسفة باللغة وهي داخل اللغة، ما دامت بنية الفكر هي بنية لغته نفسها التي يشغل بها.

- يشغل التصوف باللغة/ الفكر لتجاوزهما، على أن بنية اللغة/ الفكر مرحلة أولية قد تغدو عائقاً في طريق السلوك الصوفي (أي الدلالات الوضعية والاصطلاحية).

- اللغة الفلسفية لا بد أن تكون حقائق اصطلاحية (لا مجازات)، لأن المدلول فيها هو المعقول المجرد (أي الصورة الذهنية فقط).

- اللغة الصوفية لا يمكن أن تكون إلا مجازات أو إشارات إلى المذوق (أو الموجود) الصوفي الذي لا يني بيتعد عن المدلول العرفي كلما تعمقت التجربة.

ج/3- من حيث المصطلح:

- المصطلح الفلسفي أداة جوهرية ثابتة الدلالة للتفكير ضمن تصورات مبنية باللغة، فالفكرة أو المفهوم يتصف بالثبوت، على الأقل عند كل فيلسوف.

- المصطلح الصوفي أداة نسبية ودلالته متحركة باستمرار نظراً لطبيعة التجربة المتطورة والمتنوعة.

د- الفوارق الخاصة بمصطلح العقل:

د/1- طبيعته:

- عند الفلاسفة أن العقل استعداد طبيعي، وجوهر أو ذات، أو علم مكسوب.

- عند الصوفية أن العقل استعداد مخلوق، أو وظيفة، أو علم موهوب.

د/2- أقسامه:

كل من الفلاسفة والصوفية يقسمون العلم العقلي إلى نظري وعملي، لكن اعتبار القسمين مختلف عند الفريقين.

- العقل النظري عند الفلاسفة مبني على مقدمات يقينية.

- وعند الصوفية أنه غريزة للتمييز.

- العقل العملي عند الفلاسفة (الأخلاقين خصوصا) أعمال دنيوية.

- وعند الصوفية أنه ديني (وجداني خلقي)

د/3- مرجعيته الوجودية:

- عند الفلاسفة أنها طبيعية / إنسانية.

- عند الصوفية هي مرجعية ربانية.

د/4- مرجعيته اللغوية:

- عند الفلاسفة هي المنقول اليوناني.

- عند الصوفية هي اللسان العربي والاستعمال الإسلامي.

د/5- موضوعه:

- في الفلسفة: المعقولات المجردة.

- في التصوف: الشرع المستمد من الوحي.

د/6- منهجه:

- في الفلسفة: تجريد برهاني

- في التصوف: تفاعل سلوكي (علم / عمل / علم).

د/7- هدفه:

- في الفلسفة: معرفة الأشياء في ذاتها، وإدراك الحقائق العليا المجردة.

- في التصوف: التخلق بالخلق المحمدي، والتحقق بالمعرفة الإلهية.

خاتمة الكتاب

انتهينا في هذا البحث إلى حصيلة من النتائج نجملها في النقاط الآتية وهي:

- أن الرؤية الوجودية للصوفية ليس صادرة عن أفكار دخيلة على الإسلام كما يدعي البعض، ولكنها رؤية منبثقة من صميم التجربة الروحية الحية والعميقة التي خاضها الصوفية عبر التطبيق الشامل والمستمر لما فهموه في كلام الله من معارف وأخلاق، وتتسع الرؤية بالانتقال من الفهم في الكلام إلى سماع المتكلم، ثم تزداد اتساعاً عند الشعور بالوجود الإلهي في كل الكائنات شعوراً ينتهي إلى وحدة هذه الكائنات (الكلمات الإلهية) في دلالتها على الواحد الأحد، وأعظم تلك الكائنات هي القرآن والإنسان والعالم.

- أن التأويل القرآني توجيه إلى المقاصد الخلقية فيه، وبهذا التوجيه يتحقق الغرض من الخطاب الإلهي الذي يتلخص في أنه "هدى"؛ أما الوقوف عند تفسير الألفاظ والعبارات وأسباب النزول فهو، وإن كان مرحلة أولى أساسية، حصر للكلام الإلهي في ظاهر لغوي ومناسبة زمنية محدودة لا تليق بسرمدية الخطاب وعلوه على الزمان والمكان والأفهام.

- أن التأويل المقصدي للقرآن الكريم وجد إلى جانب التفسير اللفظي منذ العهد النبوي وعصر الصحابة والتابعين، وكانت هناك إرهابات سبقت التأويل الصوفي ومهدت له.

- أن إنتاج التأويل القرآني مبني على التسليم بوجود مراتب خطابية في كتاب الله أو على اكتشافها، وهذا التسليم يقتضي تسليماً آخر بتفاوت المخاطبين أو المتلقين للكتاب، وأن عليهم أن يسعوا إلى ارتقاء الفهم في تلك المراتب.

- أن التعبير عن التجربة الروحية (تبيانها) الذي أنتجه الصوفية بواسطة التفاعل بين تدبر آيات القرآن والعمل بها، هذا التعبير هو التأويل المقصدي للقرآن تأويلاً تولد عنه خطاب خاص له مصطلحات خاصة، ذلك أن التجربة الصوفية ما هي إلا تعميق لتلقي مستويات الخطاب القرآني، تلقياً يسعى إلى إثراء اللغة وتوسيعها وتفجير طاقاتها وإمكاناتها حتى تليق بتبيان مقامات العروج الروحي.

- أن خطاب "أهل النظر العقلي" المتمثل في علم الكلام والفلسفة لم يستفد من تأويل النص القرآني ولم يستثمر طاقاته الاصطلاحية، وذلك لافتقار علم الكلام إلى التجربة العملية، ولافتقار الفلسفة إلى التأصيل الإسلامي والعربي، لانشغال أصحابها بترسم فلسفات اليونان دون الاهتمام بتدبر كلمات القرآن.

- أن مفهوم "الإشارات" عند الصوفية شامل للإنسان والقرآن والعالم، وهي بذلك إشارات هادفة إذ أنها وسيلة للمعرفة عند المريد كما يستعملها العارف المربي في التوجيه.

- أن المصطلح الصوفي نوع من الإشارات التي تضم الأمثال والقصص والرموز أيضاً، ذلك أن جميع هذه المظاهر في الخطاب الصوفي تربوية وتصاغ بعبارات لغوية، لكنها تشير إلى ما وراء هذه العبارات؛ ونختلف مع "بول نوي" الذي اعتبر المصطلح الصوفي عبارياً في مقابل إشارية

الرموز والصور، فنرى أن المصطلح الواحد لا يعبر عن حقيقة واحدة بل هو تجريد لأحوال ومقامات أو معارف لا حصر لها، كما هو إشارة يستعملها المرشد أو المؤول ويفهمها المريد بحسب "وقت" كل منهم أي بحسب مقامه ومقام الخطاب.

- أن أصول المصطلح الصوفي هي القرآن الكريم أولاً والحديث القدسي والنبوي ثم تراث الصحابة والتابعين وتأويلهم للقرآن؛ فهناك مصطلحات صوفية هي ألفاظ القرآن نفسه ومصطلحات وردت في التفسير النبوي أو تفسير الصحابة أو التابعين للكتاب العزيز؛ وما التأويل الصوفي (الإشاري) هو تأويل خلقي، أو مقصدي، للقرآن الكريم، وهذا ما يؤكد لنا أن المسلك الخلقي للصوفية مطابق للمقاصد القرآنية، إذا أن مصطلحاتهم الخلقية لا تشير إلا إلى تلك المقاصد.

- أن الصوفية استعملوا مصطلحات حقول معرفية أخرى كما استعملت تلك الحقول مصطلحات غيرها من المعارف، وهذا ما نسميه "المشترك الاصطلاحي"، قياساً على المشترك اللفظي، إذ إن كلا من هذه المصطلحات يدخل في السياق المفهومي الذي استعمله (مع الاستفادة أحياناً من إحياء معناه السابق على هذا الاستعمال)، لكن المصطلح لا يعني أبداً نفس المدلول في الحقول المختلفة، ومن ثم فإن المصطلح المستعمل في الفلسفة وفي التصوف ليس له معنى واحد في الحقلين، وقد قلنا إن الصوفية يستعملون من الألفاظ ما يقصدون به إلى تمكين التصور الذهني من المعاني التي هي وراء التصورات الذهنية، ومن ثم فإن المصطلحات والمفاهيم غير الصوفية يمكن أن تكون إشارات إلى معانٍ روحية، لأن كل شيء عند الصوفية مشير، فأمكن إذن حديثهم عن "النحو الصوفي" و"الفقه الصوفي" وغيرهما.

- وقد وقفنا أيضاً على الوحدة الصيغية للمصطلحات الصوفية وتنوعها منذ بداياتها إلى العصور المتأخرة، وتدل هذه الوحدة الاصطلاحية على وحدة التصوف موضوعاً وتجربة ونتائج، وإن اختلف أفرادها أحياناً في مشاربهم وإنتاجهم، فهذا الاختلاف من طبيعة التصوف نفسه الذي يستثمر القدرات والمواهب الخاصة بكل فرد داخل وحدة جامعة، فتأكد لدينا بطلان القول بتطور ظاهرة التصوف زمانياً من الزهد، وعرفنا أن الزهد الظاهري ما هو إلا مرحلة سلوكية عامة، وأن الزهد الباطني "مقام" عند جميع الصوفية؛ كما تأكد شطط تصنيف التصوف إلى سني وفلسفي استناداً إلى القول الصوفي الذي ينخدع بمصطلحه الباحث من خارج دائرة الحقيقة الصوفية المتعالية عن اللغة وألفاظها، والمستعملة لجميع ما يمكن أن يقرب المعني للمتلقي، ومن ذلك مصطلحات العلوم الأخرى، بعد أن تشحن بمعانٍ أخرى.

مراجع الكتاب

1- المراجع العربية

1.1- الكتب

- 1- القرآن الكريم، رواية الإمام ورش، العد المكي.
- 2- إبداء التيسير لقراء التفسير، محمد الرضي السناني، المطبعة العصرية، فاس، د.ت.
- 3- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973م.
- 4- الأحاديث القدسية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1389 هـ/1969م.
- 5- إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق د.عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط.3، القاهرة، 1968 م.
- 6- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/ 1983 م.
- 7- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، د.ت.
- 8- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ط.دار الشعب، القاهرة، د.ت. ج.13؛ دار القلم، ط.3، بيروت، د.ت.
- 9- إرشاد الفحول، الشوكاني، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- 10- أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، 1399 هـ/ 1979 م.
- 11- أساس التقديس، فخري الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406 هـ/1986 م.
- 12- الإسلام والتصوف، لوي ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، دار الشعب، القاهرة، 1399هـ/1979م.
- 13- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سليمان، تحقيق د.عبدالله شحاتة، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1395هـ/ 1975 م.
- 14- أشرف الأماني في ترجمة الشيخ سيدي محمد الكتاني، محمد الباقر الكتاني، مطبعة الفجر، 1963م.
- 15- اصطلاحات الصوفية، عبد الرازق القاشاني، تحقيق د.محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة، 1981م.
- 16- أضواء على التصوف، طلعت غنّام، عالم الكتب، القاهرة، د.ت.
- 17- إعجاز البيان بتأويل أم القرآن، صدر الدين القونوي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، مصر 1389 هـ/ 1969 م.

- 18- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، ط.3، مصر، 1971
- 19- أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، مراجعة طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م.
- 20- أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1981
- 21- أفلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط. 3، الكويت، 1977م.
- 22- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدى، بعناية أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت د.ت.
- 23- الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتأليف د. عبد الرحمن البدوي، وكالة المطبوعات، ط.2، الكويت، 1976 م
- 24- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم الجيلي، دون بيانات
- 25- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي، تحقيق مازن مبارك دار النفائس، ط.2، بيروت، 1393 هـ/ 1973 م.
- 26- الإيضاح لبعض الاصطلاح، محمد مصطفى ماء العينين، تحقيق د. محمد الظريف، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، الرباط، 2001.
- 27- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن عجيبة، البابي الحلبي، ط.3، مصر، 1402 هـ/ 1982م
- 28- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعرفة، ط.2، بيروت، د.ت.
- 29- بنية العقل العربي، د.محمد عابد الجابر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986 م
- 30- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد، الحكيم الترمذي، تحقيق نقولا هير، دار إحياء الكتب العربية الحلبي، مصر 1958م،
- 31- البيان والتبيين، الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت
- 32- تاريخ التصوف الإسلامي، د.عبد الرحمن البدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975
- 33- تاريخ الفلسفة، إميل برهبي، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م.
- 34- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان، ترجمة نصير مروة وحسن قبي، منشورات عويدات، ط.3، بيروت، 1983
- 35- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، المكتبة العلمية، ط.3، بيروت، 1401هـ/ 1981 م.
- 36- التحصيل من المحصول، سراج الدين الأرموي، تحقيق عبد المجيد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ/ 1988 م

- 37- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محي الدين بن عربي، نشر نيبرج، ليدن، 1919م
- 38- التصاريف، يحي بن سلام تحقيق هند شلبي، الشركة التونسية، 1979.
- 39- التصوف في الإسلام، عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981م
- 40- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م
- 41- التعريفات، الشريف الجرجاني، دار التونسية للنشر، 1971م.
- 42- التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، 1987م.
- 43- تفسير جعفر الصادق، تحقيق الأب بول نوي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968م.
- 44- تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، دار التراث، القاهرة، د.ت
- 45- تفسير الحسن البصري، جمع د. محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة. د.ت.
- 46- تفسير ابن عباس (المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة)، تحقيق راشد عبد المنعم الرجّال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1411 هـ/ 1991م.
- 47- تفسير ابن عباس، جمع عبد العزيز الحميدي، شركة العبيكان، الرياض، د.ت
- 48- تفسير القرآن العظيم، سهل بن الله التستري، دار الكتب العربية، مصر، 1329 هـ
- 49- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الفكر، ط.2، بيروت، 1389 هـ/ 1970 م
- 50- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1403 هـ/ 1983م.
- 51- تفسير مجاهد، تحقيق عبد الرحمن الطاهر السورتى، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 139 هـ/ 1976م.
- 52- تفسير مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الاسلامي الحديثة، نصر، الإمارات العربية المتحدة، 1410 هـ/ 1989م.
- 53- تفسير ابن مسعود، جمع وتحقيق محمد أحمد عيسوي، شركة الطباعة العربية السعودية، 1405 هـ/ 1985 م.
- 54- التمكن في شرح منازل السائرين، للشيخ الأنصار الهروي، محمود المنوفي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- 55- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، كتب ثقافية، بيروت، 1987م.
- 56- التوقيف على مهمات التعاريف، محمد المناوي، تحقيق د. محمد الداية، دار الفكر، دمشق، 1410 هـ/ 1990 م.
- 57- جابر بن حيان، د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة، 1975 م،

- 58- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1969
- 59- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوط، دار الفكر، بيروت، 1981.
- 60- حاشية الأجهوري على شرح الزرقاني على البيقونية، المطبعة الأزهرية، مصر، 1345هـ/1927م
- 61- حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع للسبكي، المكتبة التجارية، مصر، د.ت.
- 62- الحدود في النحو، أبو الحسن الرماني، دار الجمهورية، بغداد، 1969.
- 63- الحكم العطائية، شرح ابن عباد الرندي، إعداد محمد هيكمل، مركز الأهرام، مصر، 1988.
- 64- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.2، 1967.
- 65- الحيوان، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ط.3، بيروت، 1969.
- 66- خريف الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط.3، القاهرة 1959.
- 67- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، ط.2، القاهرة، 1989.
- 68- دور الكلمة في اللغة، أولمان، ترجمة د.كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1975م.
- 69- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت، 1377 هـ/1975م.
- 70- رسائل الجاحظ، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1385هـ/1965م
- 71- رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ط.2، بيروت، 1980 م
- 72- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، ط.2، القاهرة 1978 م.
- 73- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، 1309 هـ/
- 74- رسالة في العقل، الفارابي، تحقيق مورييس بويجيس، دار المشرق، ط.2، بيروت، 1983.
- 75- الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، تحقيق د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1972م
- 76- رسالة المسترشدين، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط.2، حلب، 1384هـ/1964 م.
- 77- الرعاية لحقوق الله، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، ط.4، بيروت، 1405هـ/1985 م.

- 78- الروض المريع في صناعة البديع، ابن البنا المراكشي، تحقيق رضوان بن شقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985 م.
- 79- سر الفصاحة، الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/ 1988 م
- 80- السيرة النبوية، ابن هاشم، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، تراث الإسلام، د.ت.
- 81- شجرة الكون، محي الدين بن عربي، تحقيق رياض العبد الله، دار القلم، ط.2، بيروت، 1410هـ/ 1989 م.
- 82- شرح شمس الدين المحلي على جمع الجوامع للسبكي، المكتبة التجارية، مصر، د.ت.
- 83- شفاء السائل لتهديب المسائل، ابن خلدون، تحقيق محمد بن تاويع الطنجي، اسطنبول، 1957 م.
- 84- الصاحب في فقه اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت، 1383هـ/ 1964 م.
- 85- صحيح البخاري، نشر محمود علي صبيح، مصر، 131هـ.
- 86- الصلاة ومقاصدها، الحكيم الترمذي، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، دار إحياء العيون، بيروت، 1406 هـ/ 1986 م.
- 87- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، تعليق على سامي النشار، مروة، مكة المكرمة، د.ت.
- 88- طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، ط.2، القاهرة، 1389 هـ/ 1969 م.
- 89- الطبقات الكبرى، الإمام عبد الوهاب الشعراني، دار الفكر، د.ت.
- 90- الطبيعة والتمثال، د. أحمد العلوي، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1987 م
- 91- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د. السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية د.ت.
- 92- العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، ط.3، بيروت، 1982 م.
- 93- علم الدلالة، بيير غيرو، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت، 1986 م.
- 94- العمل الديني وتجديد العقل، د. طه عبد الرحمن، شركة بابل، الرباط، 1989 م
- 95- عوارف المعارف، عمر السهروردي، دار الكتاب العربي، ط.2، بيروت، 1403 هـ/ 1983 م
- 96- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت

- 97- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد بن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972 م.
- 98- فصوص الحكم، محي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط.2، بيروت، 1400 هـ/ 1980 م
- 99- الفكر الإسلامي والاختيار الصعب، د.عباس الجراري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1399 هـ/ 1979 م.
- 100- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985 م
- 101- الفهرست، ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 102- في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة، د.علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، 1404 هـ/ 1984 م.
- 103- في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1388 هـ/ 1969 م.
- 104- فيدون، أفلاطون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر، 1965 م.
- 105- في اللغة والأدب، د.إبراهيم مدكور، دار المعارف، مصر، 1971 م.
- 106- في النفس، أرسطوطاليس، مراجعة وتحقيق د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954 م.
- 107- قاموس اللسانيات، د.عبد السلام المسدي. الدار العربية للكتاب، 1984 م.
- 108- قانون التأويل، القاضي أبو بكر بن العربي، تحقيق محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط.2، بيروت، 1990 م
- 109- قواعد التصوف، الشيخ أحمد زروق، مطبعة الملاح، د.ت.
- 110- قوت القلوب، أبو طالب المكي، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1412 هـ/ 1991 م
- 111- الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط.3، بيروت، 1403 هـ/ 1983 م.
- 112- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام عبد الملك الجويني، تحقيق اسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1405 هـ/ 1985 م
- 113- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، 1698
- 114- الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1389 هـ/ 1969 م.
- 115- الكتابة والتجربة الصوفية، منصف عبد الحق، منشورات عكاظ، الرباط، 1988 م

- 116- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، تعليق البير نصري نادر، دار المشرق، ط.4، بيروت 1985م.
- 117- كتاب الحدود في الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت، 1392هـ/ 1973م.
- 118- كتاب الحروف، الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969م.
- 119- كتاب المحصل، فخر الدين الرازي، تحقيق حسين آتاي، دار التراث، القاهرة، 1411هـ/ 1991م
- 120_ كتاب النجاة، ابن سينا، تحقيق د. ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1405هـ/ 1985 م
- 121- كشف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة، 1382هـ/ 1963م.
- 122- الكشف عن حقائق النزول وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 123- كشف المحجوب، الإمام الهجويري، التحقيق، د. إسعاد قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.
- 124- الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/ 1992 م.
- 125- لسان العرب، ابن منظور.
- 126- اللسانيات واللغة العربية، عبد القادر الفاسي، دار توبقال، الرباط، 1985م.
- 127- اللمع، السراج الطوسي، تحقيق د. عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380 هـ/ 1960م.
- 128- المثل العقلية الأفلاطونية، أفلاطون، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م.
- 129- المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1387هـ/ 1967م.
- 130- مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط د.ت.
- 131- محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، لويس ماسينيون، تحقيق زينب محمود الخضير، المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، 1983 م.
- 132- المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، عبد الحق بن عطية الاندلس، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطابع فضالة، ط.2، المحمدية، 1403هـ/ 1988 م.

- 133- مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا الغنيمي التفتزاني، دار الثقافة، القاهرة، 1974 م.
- 134- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد جاد المولى، وعلي البجاوي، ومحمد أبو الفضل، دار الفكر، د.ت.
- 135- المستصفى، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ/ 1983 م.
- 136- مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق أبو العلا عفيفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1383 هـ/ 1964 م.
- 137- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، 1987 م.
- 138- المصطلحات العلمية في اللغة العربية، مصطفى الشهابي، مجمع اللغة العربية بدمشق، ط.2، 1409 هـ/ 1988 م.
- 139- المصطلح الفلسفي عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1404 هـ/ 1985 م.
- 140- معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، د.ت.
- 141- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تعليق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، ط.4، الدار البيضاء، 1978 م.
- 142- المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم، دندرة، بيروت، 1401 هـ/ 1981 م.
- 143- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت.
- 144- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ونسك، مطبعة بريل، ليدل، 1962 م.
- 145- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 146- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1411 هـ/ 1991 م.
- 147- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن عجيبة، نشر أحمد محمد بن عجيبة، مطبعة طارق بن زياد، تطوان، 1402 هـ/ 1982 م.
- 148- المعرفة الصوفية، ناجي حسين جودة، دار الجيل، بيروت، 1412 هـ/ 1992 م.
- 149- معيار العلم، أبو حامد الغزالي دار الأندلس، ط.3، بيروت، 1401 هـ/ 1981 م.
- 150- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق محمود محمد الخضري، القاهرة، 1965 م.
- 151- مفاتيح العلوم، الخوارزمي الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 152- مفاتيح الغيب، فخر الدي الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ/ 1990 م.
- 153- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرى زادة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985 م.

- 154- مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، ضبط نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/1983م.
- 155- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 156- مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، د.محمد علي الجوزو، دار العلم للملايين، ط.2، بيروت، 1983م
- 157- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط.3 القاهرة، د.ت.
- 158- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة، ط.2، بيروت 1392هـ/1972م
- 159- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، أحمد بن عليوة المستغاني، تحقيق سعود القواص، دار ابن زيدون، بيروت، د.ت.
- 160- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، ط.2، بيروت، 1985م.
- 161- من المعرفة إلى العقل، د.محمد المصاحي، دار الطليعة، بيروت، 1990م
- 162- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط.3، بيروت، 1986م
- 163- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، بعناية الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 164- المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- 165- نحو القلوب الصغیر، عبد الكريم القشيري، تحقيق د. أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1397هـ/ 1977 م
- 166- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي سامي النشار، دار المعارف، ط.5، القاهرة، 1971م؛ ط.8، القاهرة، 1980 م.
- 167- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، عرفان عبد الحميد فتاح، المكتب الإسلامي، بيروت، 1394 هـ/ 1974م.
- 168- نصوص صوفية غير منشورة، تحقيق بول نويا، دار المشرق، بيروت، 1973م
- 169- نقد النثر، قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/ 1982م.
- 170- نقض المنطق، ابن تيمية، تحقيق محمد بن عبدالرازق حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د.ت.
- 171- نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.

- 172- الهيرمنيوطيقا والتأويل، حسن حنفي وآخرون، دار قرطبة، ط.2، الدار البيضاء، 1993 م.
- 173- الهوامل والشوامل، أبو حيان التوحيدى ومسكويه، نشر احمد امين وأحمد صقر، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1370 هـ/1951م.
- 174- الوصايا، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
- 175- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 176- وقائع الندوة الدولية لجمعية اللسانيات بالمغرب، منشورات عكاظ، الرباط، 1987 م
- 177- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، عبد الوهاب الشعراني، البابي الحلبي، 1378هـ/1959م

2.1 - المجلات

- 1- مجلة "فصول"، المجلد الأول، العدد 3، القاهرة، أبريل، 1981.
- 2- مجلة "الفكر العربي المعاصر"، العدد 25، سنة 1983 م.
- 3- مجلة "اللسان العربي" العدد 4، سنة 1386 هـ/ 1966 م؛ والعدد 29، الرباط، 1987م.
- 4- مجلة "الوحدة"، العدد 98، سنة 1992 م.

2- المراجع بالفرنسية

- .Clefs pour la semantique, G.MOUNIN, Seghers, paris, 1975 - 1
- Critique de la raison pure, KANT, trad. A. Tremesaygues et B.-2
.Pacaud, P.U.F.4ème édit.paris, 1965
- .Du Sens, A.J. GREIMAS, ed.du Seuil; Paris , 1970 - 3
- Elément de sémantique, J. LYOUNS, traduit par J.Durand, -4
.Larousse, Paris, 1978
- Essais de linguistique generale, R.JAKOBSON , edit.minuit , -5
Paris, 1973
- Essai sur les origines du lexique technique de la mystique -6
.musulmane, L.MASSIGNON, J. Vrin , Paris 1968
- Exégèsè coranique et langage mystique, P. NWYIA, Dar El- -7
.machrique, Beyrouth , 1970
- La créativite lexicale, L.GUILLBERT, larousse, Paris 1975 -8
- Langage et philosophie, A.. TAHA, Publication de la Faculte des -9
letteres, Rabat, 1979
- .La terminologie,A.REY, P.U.F., Paris1979 -10
- Le conflit des interpretations, P. RICOEUR, ed. du seuil, Paris, -11
.1969
- Les limites de l'interpretation, U.ECO, trand.par M. BOUZAHER, -12
.ed. Grasset, Paris ,1992
- .Mélanges, L.MASSIGNON, I.E.I. de Paris e I.F.de Damas, 1957 -13
- Sémiotique et philosophie du langage, UECO, trat. par -14
.M.BOUZAHER , Presses Universitaires de France ,1988
- .Vérité et méthode, H.G. GADAMER, ed. seuil, Paris, 1976 -15

الهوامش

[1] - وهو مفهوم غني بالدلالات في التراث الإسلامي بدءاً بالقرآن الكريم. وتدور اشتقاقاته حول مدلولي الظهور والإظهار. أنظر: الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر 1309 هـ، ص 21؛ الحيوان، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ط 3، بيروت 1388 هـ/1969 م. ج 1، ص 33 و 45؛ نقد النثر، قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت 1402 هـ/1983 م. ج 9-18 الإحكام في أصول الأحكام، علي بن حزم، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، د.ت. ج 1، ص 38؛ المستصفي، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، ط 2 (مصورة عن بولاق، مصر، 1322 هـ) بيروت، 1403 هـ/183 م. ج 1، ص 24، و 219 - 220؛ الكشف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ج 4، ص 49؛ أساس البلاغة، الزمخشري، مادة "بين"، الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ/1983 م. لسان العرب، ابن منظور مادة "بين"؛ كشف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة، 1382 هـ/1963 م. ج 1، ص 24 و 219 - 220 .

ونرى أن مفهوم البيان أوسع من مفهوم "الدلالة" الذي اعتبره بول ريكور أشمل مقولات الوصف الفينومينولوجي. (أنظر مثلاً "الفينومينولوجيا والتأويل" مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 25، سنة 1983، ص 67) لأن "البيان" كما نراه يشمل الإظهار الإلهي والكوني من جهة، (كما يراه الصوفية) ويشمل الإنسان وتبنيانه من جهة أخرى، ولا علاقة لهذا المفهوم بالمصطلح الذي استعمله الجابري في كتابه نقد العقل العربي.

[2] - نقد النثر. ص 9 - 18 ، وقال التوحيدي: « إن علم العالم مبعوث في العالم بين جميع من في العالم » الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ج 1، ص 112؛ وأنظر في البيان غير المقصود: إحكام ابن حزم، ج 1 ص 38. كذلك يقول كريماس: « إن الإنسان يعيش في عالم دال ».

DU SENS, A.J GREIMAS, ed. du seuil, Paris, 1970, pp. 12, essais de linguistique generale, R.J JAKOBSON, ed. Minuit, Paris, 1973, pp. 97-98.

[3] - نقل الحارث المحاسبي قول خالد بن صفوان « لولا التبيان لكان الانسان بهيمة مهيمة أو صورة ممثلة » العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي/ دار الفكر، ط 3، 1402 هـ/1982 م ص 207 وقد سمي الجاحظ وظيفه "التبين" طبيعة "الاستخبار" ووظيفة "التبيان" طبيعة "الإخبار" رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1385 هـ/1965 م، ج 1، ص 103؛ ودعاهما مسكويه طبيعتي "الاستعلام" و "الإعلام"، وهاتان الوظيفتان تستندان الى قوتي النفس الآخذة والمعطية، « وهاتان القوتان موجودتان للنفس بالذات لا بالعرض » كما قال مسكويه؛ أنظر: الهوامل والشوامل، التوحيدي ومسكويه، نشر أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1307

هـ/1951 م، ص 15 ، واستعمل التوحيدي لفظي "الوارد" و "الصادر" لتينك الوظيفتين: الإمتاع والمؤانسة، ج 1 ، ص، 208.

[4] - أنظر فصل: "فضل الكلام وأنه أحسن وسيلة للتواصل": رسائل الجاحظ، ج 1 ، ص 152؛ كتاب الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969؛ إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلائي، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، ط، 3 ، مصر، 1971 ، ص 274؛ الهوامل والشوامل، ص 6-7؛ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ/1990 م، ج 1، ص 32 وكذلك: Essais de linguistiques, pp. 92-91; Elément de sémantique, j. Lyons, traduit par Jaque Durand, librairie Larousse, Paris , 1978, pp.143.

[5] - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم الجيلي، د، ط، د. ت. ج 1 ، ص 42-60؛ اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، عبد الوهاب الشعراني، الحلبي، 1378 هـ/1959 م، ج 1 ، ص 72-73 .

[6] - أنظر قيودون، افلاطون ، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر 1956 م، ص 223 – 224، وفصوص الحكم، ابن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط. 2 ، بيروت 1400 هـ/1980 م، ص 68-69 وينسب أبو العلا مثل كثير من الدارسين هذا التصور إلى التأثير بنظرية المثل الأفلاطونية مع إقراره باختلاف عرض ابن عربي لتلك النظرية، ونلاحظ أن هذا التأثير المزعوم لم يسلم منه حتى ابن رشد ، فقد نسب إليه ماسنيون التأثير بمذهب الفيض لقوله بأن ثبوت الأشياء من علم الله هو أرقى درجات وجودها. أنظر: الإسلام والتصوف، لويس ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، دار الشعب، القاهرة، 1399 هـ/1979 م، ص 24 ، ولورد على مثل هذه المقارنات المتسرة نسوق النص الذي نقله الشعراني عن الشيخ داود الكبير ويقول فيه «ماظهر كون قط علوي ولا سفلي إلا وهو دليل أو مثال على حضرة ربانية ونور معرفة خفية، وثم معارف لم يظهر لها مثال، ولا تخطر لذي بصيرة على بال» الطبقات الكبرى، الإمام الشعراني، دار الفكر، د. ت. ج 1 ، ص 191 ، ويكفي أن نلاحظ من هذا القول ملاحظتين: الأولى لفظ "المثال" هنا عكس ما أريد به في نظرية أفلاطون، ولم يرد به مجرد التمثيل كما في تلك النظرية، وإنما الاستدلال بالمثال (الدليل) على الحضرة الربانية أو بهذه على المثال بحسب توجه المستدل. والملاحظة الثانية الإشارة إلى المعارف التي ليس لها مثال وليس لهذا الصنف وجود في نظرية أفلاطون.

[7] - الفتوحات المكية، ابن عربي الحاتمي، دار إحياء التراث العربي/ دار صادر، بيروت، د. ت. ج 2 ص 390 ، ج 3 ص 524-525 ، ج 4 ص 65 (سنشير إليه فيما بعد باسم الفتوحات).

[8] - العقل وهم القرآن، ص 186؛ ويقول قدامة بن جعفر (وقد تأثر بالمحاسبى): «الظاهر محتاج إلى الباطن لأنه معنى له والباطن محتاج إلى الظاهر لأنه دليل عليه» نقد النثر، ص 15 ، أنظر الفتوحات، ج 2 ، ص 77.

[9] - الفتوحات، ج 1 ، ص 101 ، ج 2 ص 180 و390 .

[10] - المصدر السابق، ج2، ص 390، الإنسان الكامل، ج1، ص 46. وهم في ذلك يستندون إلى تأويل العبادة بالمعرفة من قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) (الذاريات 56).

[11] - العقل وفهم القرآن، ص 232، الحيوان، ج1، ص 34-35، 209، نقد النثر، ص 9 و15، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 112، ويتحدث الدكتور عباس الجراري عن "الانسجام بين الانسان والكون والحياة" في كتابه: الفكر الإسلامي والاختيار الصعب، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 1399 هـ/ 1979 م، ص 5.

[12] - "اصطلاحات الصوفية" لابن عربي، آخر كتاب التعريفات، الجرجاني، الدار التونسية للنشر. 1971، ص 143؛ معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن عجيبة، طبع عبد السلام محمد بن عجيبة وعبد الصمد محمد بن عجيبة، مطبعة الميرني، تطوان، 1402 هـ/ 1982 م، ص 42.

[13] - الفتوحات، ج3، ص 93 و 108.

[14] - العقل وفهم القرآن، ص 232؛ وأنظر: الطبيعة والتمثال، د. أحمد العلوي، الشركة المغربية للنشر المتحددين، الرباط 1987، ص 14 - 16.

[15] - مثل قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (الأنعام 38) وقوله تعالى: ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ (يس 12) وقوله تعالى ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ (الحجر 21) وقد ساقها جميعها السراج الطوسي في: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380/1960، ص 106.

[16] - العقل وفهم القرآن، ص 288 - 290 و 164 - 297 و 306؛ تفسير القرآن العظيم، سهل بن عبد الله التستري، دار الكتب العربية الكبرى، مصر 1329، ص 2 و 4، اللمع ص 105-106؛ عوارف المعارف، أبو حفص عمر السهروردي، دار الكتاب العربي ط2 بيروت 1403 هـ/ 1983 م ص 19 و 25؛ الفتوحات، ج3، ص 94-96؛ قواعد التصوف، الشيخ أحمد رزوق، ضبط إبراهيم اليعقوبي، مطبعة الملاح، دت. ص 43.

[17] - الفتوحات، ج 3، ص 94.

[18] - العقل وفهم القرآن، ص 328 ويلاحظ أن المحاسبي يفسر الحد بأنه مجاوزة حد الآية «بالغلو والتعمق والفجور والمعاصي» خلافاً لأكثر المفسرين؛ أنظر تفسير التستري ص 3 و 5 وتفسير ابن عطاء، ضمن نصوص صوفية غير منشورة، تحقيق بولس نوي، دار المشرق، بيروت 1973، ص 52؛ عوارف المعارف، ص 25-26 حيث يروي السهروردي حديثاً لابن مسعود يقول فيه: «مامن حرف أو آية إلا وقد عمل بها قوم أو لها قوم سيعملون بها»؛ الفتوحات، ج2، ص 101؛ إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، صدر الدين القنوي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، مصر، 1969 م. ص 377-379؛ قواعد التصوف، ص 43؛ تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات ط3، بيروت 1983، ص 8-14؛ الكتابة والتجربة الصوفية، منصف عبد الحق، منشورات عكاظ، الرباط 1988 م، ص 143.

[19] - سيأتي الكلام عليها في تأويل الصحابة للقرآن.

[20] - تفسير التستري، ص 5.

[21] - العقل وفهم القرآن، ص 326 حيث يروي المحاسبي بسنده عن ابن عباس قوله: « المحكمات ناسخة (وليس ناسخة كما ضبطها المحقق) وحلاله وحرامه وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به ولا يعمل به» وهو قول أكثر المفسرين للآية السابقة من سورة آل عمران.

[22] - الفتوحات، ج2، ص 67 و 396 ، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ابن عربي الحاتمي، نشر نيبرج، ليدن، 1919 م، ص 108 و 125؛ شجرة الكون، ابن عربي الحاتمي، تحقيق رياض العبد الله، دار القلم، ط2 ، بيروت 1405 هـ/ 1985 ص 65؛ الطبيعة والتمثال، ص 14.

[23] - الفتوحات، ج 2، ص 67 و 396 ، التدبيرات الإلهية، ص 125-126؛ ويقول ابن عطاء الله: «جعلك من العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته» إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن عجيبة، مطبعة البابي الحلبي، ط3، مصر، 1402 هـ/ 1982 م، ص 417.

[24] - صحيح البخاري، نشر محمد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر، 1311 هـ، ج 7، ص 63-62.

[25] - في التصوف الاسلامي وتاريخه، نيكلسون، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969، ص 69-76؛ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، عرفان عبد الحميد، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974، ص 138-139؛ مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، 1974 ، ص 29-40؛ تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص 9-13 و 31-43؛ الإسلام والتصوف ص 27-28؛ الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط2. الكويت، 1976، ص 21-44 و 107؛ أضواء على التصوف، طلعت غنام، عالم الكتب، القاهرة، د.ت. ص 23-28؛ نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف ط8 ، القاهرة ، 1980، ج3، ص 49-58؛ التصوف في الإسلام، عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص 30-48؛ المعرفة الصوفية، ناجي حسين جودة، دار الجيل، بيروت 1412 هـ/ 1992 م، ص 125-130؛ بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986 م، القسم الثاني، المدخل والفصل الأول.

[26] - إعجاز البيان، ص 109.

[27] - الفتوحات، ج1، ص 32 ، ويقول القونوي بأن «أمهات الحقائق والعلوم الإلهية يمكن تقرير بعضها بالحجج الشرعية وبعضها بالأدلة النظرية وسائرهما بالبراهين الذوقية الكشفية التي لا ينزع فيها أحد ممن تحقق بالمكاشفات النورية والأذواق التامة الجلية» إعجاز البيان، ص 109.

[28] - يقول ابن عطاء الله: «تشوفك إلى مابطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ماحجب عنك من الغيوب» إيقاظ الهمم، ص 81.

[29] - استعملنا لفظ وجودات جمعا لوجود على غير قياس لكي يشمل كل المراتب، لأن لفظ الموجودات ينصرف إلى الأعيان، وقد وجدنا بعد أن الشيخ عطية الأجهوري يستعمله في أنواع وجود الشيء، أنظر حاشية الأجهوري على شرح محمد الزرقاني على المنظومة المسماة بالبيقونية في مصطلح الحديث، المطبعة الأزهرية مصر 1345هـ/ 1927 م ص 14 .

[30] - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار القلم، ط3، بيروت، د.ت.ج. 1 ، ص 82 ؛ الفتوحات ، ج 1 ، ص 95، واعتبر بعض الأصوليين أن تعليم آدم الأسماء هي الصفات التي تجعله صالحا للمصالح، أنظر: التحصيل من المحصول، سراج الدين الأرموي تحقيق عبد المجيد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408 هـ/ 1988 م. ج 1 ، ص 196 .

[31] - مايعبر عن الإدراك والتعقل عند الصوفية هو "الوجود" فالصوفي " يجد " الحقائق في باطنه أولا، وقد يتعقلها بعد ذلك وقد يدركها بالحواس أيضا.

[32] - هناك آيات كثيرة تفيد التعليم الإلهي للأنبياء وغيرهم، دون أن يقتصر هذا التعليم على الدين والأخلاق كما في قوله تعالى على لسان داود وسليمان ﴿عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ (النمل 16) وفي شأن داود ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ (لأنبياء 80) إلى غير ذلك من الآيات.

[33] - إشارة إلى الآية القرآنية ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (الأعراف 172).

[34] - يقول ابن عجيبة: «ومن نظر إلى أصل القبضة التي برزت منه (الله) سماه جبروتا، فإن ضم الفرع إلى أصله وتلطفت الألوان حتى صارت كلها معاني وانطبق بحر الأحدية على الكل صار الجميع جبروتا» إيقاظ الهمم، ص 428 ، ويقول ابن عليوة «حمداً لمن نور بصائر العارفين بالشهود والعيان حتى شاهدوا غوامض الجبروت في ظواهر الأكوان» مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي (ابن عليوة)، المطبعة العلاوية، مستغانم 1982، ص 13.

[35] - إيقاظ الهمم، ص 89 ، وبفرق ابن عربي بين علم الأحوال وهو العلوم القلبية السلوكية وعلم الأسرار وهو العلوم الكونية التي محلها سر القلب، الفتوحات، ج، 1، ص 33

[36] - يقول ابن عجيبة: «السالك هو الذي يشهد الأثر، فإن كان يشهده في نفسه فهو سالك فقط وهو في حالة السير..» إيقاظ الهمم ، ص 65.

[37] - المصدر نفسه، ص 427.

[38] - المصدر نفسه، ص 262 ، وأنظر الحكم العطائية، شرح ابن عباد الرندي، إعداد محمد هيكل، مركز الأهرام، مصر، 1408 هـ/ 1988 م، ص 271.

[39] - مثل قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت 20) وقوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾ (الروم 420).

[40] - قال ابن عطاء الله: «الأكوان ظاهرها غرة وباطنها عبرة، فالنفس تنظر إلى ظاهر غرتها، والقلب ينظر إلى باطن عبرتها» وقال أيضا: «ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محشوا بصور الآثار فارتحلت من حيث جاءت» إيقاظ الهمم، ص 168، و 171 و 353.

[41] - إعجاز البيان، ص 136؛ وقال أبو سليمان الداراني: «إذا اعتادت النفوس ترك الآثام، جالت في الملكوت ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علما».

[42] - إيقاظ الهمم، ص 280 و 421 و 50 و 198.

[43] - المصدر نفسه ص 77 و 255 و 265.

[] - أنظر مثلاً الفتوحات ج1، ص 121 - 131 ، ص 430-447؛ التدبيرات وكذلك مفتاح الشهود.

[2] - إيقاظ الهمم، ص 280.

[3] - مفتاح الشهود، ص 14-15.

[44] - إيقاظ الهمم، ص 317 .

[45] - Sémiotique et philosophie du langage, UMBERTO ECO, trad. -par myriem Bouzaher, Presses Universitaires de France, 1988, pp.29

[46] - «الهرمينوطقيا ومعضلة تفسير النص» نصر أبو زيد، مجلة "فصول"، دار الشروق، القاهرة، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981 ، ص 146 .

[47] - قال الشاطبي: « فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه» الموافقات، أبو اسحاق الشاطبي، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ج3، ص 382-385. وأنظر البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعرفة ص2، بيروت، د. ت. ج2 ص 169 - 170.

[48] - يقول " أمبرتو إيكو" في التقابل بين قصد الكاتب وبين مقول النص مستقلا عن صاحبه وفيما يترتب على النظر إلى النص باستقلال: « ينبغي البحث داخل النص عما يجده المتلقي بالرجوع إلى أنساقه الخاصة للمعنى و/أو إلى رغباته الخاصة وغلرائه وإرادته».

.Les limites de l'interpretation, UMBERTO ECO, Traduit par M

.Bouzaher , ed . Grasset, Paris, 1992, pp. 21-22 et 29

[49] - قال تعالى: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة 1-3).

[50] - اللمع، ص. 43-44؛ عوارف المعارف، ص 26؛ الفتوحات ، ج1، ص 363 ، وقد نص أكثر علماء الإسلام على أن كل علم شرعي إنما هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى وأن روح العلم هو العمل، أنظر مثلاً الموافقات، ج1، ص 60 و 72 و 67 و 69.

[51] - التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلا باذي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400 هـ/1980م. ص39.

[52] - ومثل قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا. وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (آل عمران) وقول الله تعالى: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه، وقل رب زدني علماً﴾ (طه11).

[53] - وقد روي أيضاً عن ابن مسعود موقوفاً وهو من علماء التفسير من بين الصحابة، أنظر: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 163، 169؛ العقل وفهم القرآن، ص 328؛ تفسير التستري، ص 3 و5، الأحياء، ص 257؛ عوارف المعارف، ص 25.

[54] - أنظر: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 161، الأحياء، ص 252، وفي هامش من نفس الصفحة تخريج الحافظ العراقي لحديث علي.

[55] - البرهان، ج2، ص 161؛ أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت، 1973 م، ج1، ص 354.

[56] - الإحياء، ج1، ص 102.

[57] - أنظر مثلاً: اللمع، ص 111-113.

[58] - أنظر مثلاً قول السراج الطوسي بعد روايته لطريقة أبي سعيد الخراز في تدبر القرآن: «ومخرج الفهم في استماعك من الله تعالى عند حضور قلبك وغيبتك عن أشغال الدنيا وعن نفسك، بقوة المشاهدة وصفاء الذكر وجمع الهم وحسن الأدب وطهارة السر وصدق التحقيق وقوة دعائم التصديق» وقال في تأويل قوله تعالى: ﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾ (المؤمنون 59): «فذكر أنهم لا يشركون بربهم بعدما وصفهم بالخشية والإشفاق والإيمان، فاستفاد أهل الفهم... أنه من الشرك الخفي الذي يعارض القلوب من رؤية الطاعات وطلب الإعواض بعدما شهد شاهد صريح الإيمان أن لا ضار ولا نافع ولا معطي ولا مانع إلا الله، فعند ذلك شمروا وجدوا وتضرعوا إلى الله وطلبوا منه الخلاص لقلوبهم بصدق الإخلاص في الإخلاص....» اللمع، ص 114 و117.

[59] - عوارف المعارف، ص 25.

[60] - قال ابن مسعود: «ما من حرف أو آية إلا وقد عمل بها قوم أو لها قوم سيعملون بها» أنظر: عوارف المعارف، ص 26-25؛ تفسير التستري، ص 3، وقد يعني "المطلع" الانحراف من التأويل ومجاوزة الحد والغلو، أنظر العقل وفهم القرآن، ص 328.

[61] - تفسير جعفر الصادق، تحقيق الأب بول نويا، نقلا عن حقائق التفسير للسلمي، ضمن

Mélanges de l'Université Saint-JOSEPH, Tome XLII, Imprimerie catholique 1968, pp.188, Beyrouth

ويرى ابن عطاء أن لخطاب الله في القرآن وجهين: حقيقة ومعارف، «فالحقيقة منها ما أضاف إلى نفسه والمعارف ما أضاف إليهم». كذلك خطابه في جميع القرآن. "تفسير ابن عطاء"، ضمن نصوص صوفية غير منشورة ص 52.

[2] - أنظر إيقاظ الهمم، ص 153.

[62] - الموافقات، ج2 ص 95.

[63] - وقد زعم قوم ألا طائل تحت أسباب النزول، وقال الزركشي: «قد جاءت آيات في مواضع اتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار.. وآية اللعان... ونزول حد القذف» وقال أيضاً: «إنه قد يكون النزول سابقاً على الحكم» ومثل لذلك بآيات قرآنية كقوله تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ حيث يستدل بها على زكاة الفطر في تأويل البيهقي، مع أن الآية مكية نزلت قبل هذه الشعيرة. البرهان ج 1، ص 22-24 و 32-34.

[64] - الموافقات، ج 2، ص 103 – 104.

[65] - مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق أبو العلا عفيفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1383هـ/1964م، ص 73-74

[66] - اللمع، ص 239 و 296 و 314 .

[67] - ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط3، القاهرة، د.ت.ج3، ص 1097.

[68] - أورد التهانوي عدة أسماء للتصوف منها: علم السلوك وعلم الأخلاق، وعلم الحقائق والمنازل والأحوال وعلم المعاملة والإخلاص في الطاعات، وعلم القلوب، وعلم الحكمة، وهو تحصيل علم آفات النفس ومكائد الشيطان، وعلم الرياضة وطرق اجتناب هذه المكائد والآفات، ثم إن نهايات التصوف حسبما يفهم من عرض التهانوي هو "علم الإشارة" الذي يحصل بعد "علم المعرفة" والذي يشمل علم المكاشفة والمشاهدة. وهو في هذا التدرج يصدر عن الكلاباذي الذي يقول: «اعلم أن علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال» وبعد إيراد علوم الشرع والعقيدة ينتقل إلى علوم التصوف فيورد ما ينبغي علمه وعمله للوصول إلى علم الحكمة ثم ما يوصل إلى علم المعرفة «ثم وراء هذا علوم الخواطر، وعلوم المشاهدات والمكاشفات وهي التي تختص بعلم الإشارة وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التي وصفناها. وإنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق..» التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 86-89؛ وأنظر كشف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 44.

[69] - يجعل الحكيم الترمذي علم لإشارة مرادفاً للحكمة كما يعتبره "محجة" أي سلوكاً معرفياً وخلقياً في: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، الحكيم الترمذي، تحقيق نقولا هير، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1958، ص 58؛ ويجعل السراج علم الإشارة ثمرة العمل بالعلم، اللمع، ص 147؛ ولكن الكلاباذي كما تقدم يجعل علم لإشارة مقاماً سلوكياً ومعرفياً يحصل للسالك بعد إقامة علم الشريعة وتحصيل علم الحكمة وعلم المعرفة، أنظر التعرف، ص 86-87 . ولا خلاف بين هذه الاعتبارات من حيث إن الإشارة تطلق على منهج السلوك كما تطلق على التصوف باعتبارها من نهايات مقاماته.

[70] - يقول ابن عطاء الله في إحدى حكمه «ما لعارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفئانه عن وجوده وانطوائه في شهوده» إيقاظ الهمم، ص 153.

[71] - قال الجنيد لرجل: «هوذا تشير يا هذا، فكم تشير إليه، دعه يشر إليك» اللمع، ص 195؛ و أنظر: العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، شركة بابل، الرباط، 1989، ص 214.

[72] - في حديث عائشة رضي اله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم وبحمدك، يتأول القرآن» تعني أن ذلك استجابة لقول الله تعالى ﴿فسبح بحمد بك واستغفره﴾

وفي حديث الزهري قال: «قلت لعروة مابال عائشة تتم في السفر؟ يعني الصلاة قال: تأولت كما تأول عثمان» أنظر: اللسان، مادة "أول".

[73] - يقول ابن عاشر في منظومته الشهيرة: المرشد المعين على الضروري من علوم الدين: يصحب شيخاً عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك

[74] - يصف "بول نويا" هذه العملية بأنها حوار مستمر بين التجربة الشخصية عند الصوفية وبين النص المقدس

Exegese coranique et langage mystique, P NWYIA, Dar El -
Macherq, Beyrouth, 1970, pp 120

[75] - العقل وفهم القرآن، ص 272- 273 و 276؛ الوصايا، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ/ 1986 م، ص 152-153؛ تفسير التستري، ص 3 و 5؛ قواعد التصوف، ص 36.

[76] - اللمع، ص 122.

[77] - المصدر، نفسه، ص 29.

[78] - الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ/ 1981 م، ج 1، ص 445.

[79] - بين ابن عجيبة مثلاً أن موضوع التصوف هو "الذات العلية" إيقاظ الهمم، ص 6.

[80] - اللمع، ص 413، اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة، 1981، ص 156؛ ويقول الكاشاني في الفرق بين المتحقق والملتحق: «إن المتخلق هو الذي يكتسب فضائل الأخلاق والأوصاف الحميدة تكلفاً وتعملاً ويجتنب الرذائل والذمائم، فله من الأسماء الإلهية آثارها، والمتحقق بها هو الذي جعله الله مظهراً لأسمائه وأوصافه وتجلى فيه فمحا رسوم أخلاقه وأوصافه» المصدر نفسه، ص 137.

[81] - حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع، تاج الدين السبكي، المكتبة التجارية، مصر د.ت.ج. أ ص 226

[82] - قوت القلوب، أبو طالب المكي، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991 م، ج 1، ص 92؛ قال أبو بكر العطوي: «كنت عند الجنيد حين مات، فرأيت ختم القرآن ثم ابتداء من البقرة وقرأ سبعين آية ثم مات رحمه الله» الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1972 م، ج 1، ص 119؛

العقل وفهم القرآن، ص 292-300؛ حلية الأولياء، أبو نعيم، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت 1387 هـ/1967 م، ج 1، ص 302.

[83] - قال الجنيد: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر» الرسالة القشيرية، ج أ، ص 118.

[84] - تفسير التستري، ص 6.

[85] - إيقاظ الهمم، ص 5 و9؛ وقال الشيخ زروق رحمه الله: «وقد حُدّ التصوف ورُسم وُفسر بوجوه تبلغ الألفين مرجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى» قواعد التصوف، ص 6؛ وأنظر: Exégèse, pp.2-3.

[86] - وقال بعض الصوفية: «الأدب للعارف بمنزلة التوبة للمستأنف»؛ وقال آخر: «من قهر نفسه بالأدب فهو يعبد الله تعالى بالإخلاص» اللمع، ص 191-304؛ وأنظر: رسالة المسترشدين، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2 حلب، 1384 هـ/1964 م، ص 9.

[87] - يقول ابن عجيبة في وصف نهايات الطريق: «فإذا تطهر [السالك] من أوصاف البشرية تحلى بأوصاف الروحانية، وهي الأدب مع الله في تجلياته التي هي مظاهره، فحينئذ ترتاح الجوارح من التعب، وما بقي إلا حسن الأدب» إيقاظ الهمم، ص 12.

[88] - قارن قوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل 44) بقوله سبحانه: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ (ص29) ولاحظ أماكن التدبر والتفكر والتذكر وكيف خص أولو الألباب بالتذكر لأنهم، كما سيأتي، أهل المعرفة.

[89] - يقول محمد جعفر الكتاني: «من يذكر بالأسماء وهو لا يستحضر معانيها ولا الثناء بها وإنما جرى على لسانه ما لا يقصد، فليس بمتكلم فضلاً عن كونه ذاكرةً فضلاً عن كونه مثاباً فضلاً عن كون الحق جليسه فضلاً عن كونه مثنياً فهذا عابث» أشرف الأمانى في ترجمة الشيخ سيدي محمد الكتاني، محمد الباقر الكتاني، مطبعة الفجر، 1962 م، ص 92.

[90] - يقول ابن عطاء الله: «لا تترك الذكر لعدم حضور قلبك مع الله فيه، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة، ومن ذكر مع وجود يقظة، إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع غيبة عما سوى المذكور، وما ذلك على الله بعزيز» إيقاظ الهمم، ص 101.

[91] - قال العز بن عبد السلام: «إنما أنزل الله كتابه ليتأدب عباده بأدبه، ويتخلقوا بأخلاقه، ويتأملوا مافيه من الثناء على الله، ومالم يتدبر ذلك حتى يفهم، لا يمكن العمل به» شجرة المعارف والأحوال، العز بن عبد السلام، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق، 1401 هـ/1989 م، ص 77.

[92] - الوصايا، 152.

[93] - نقل عن الحسن البصري من تفسير قوله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ (ص29) قوله: «وماتدبر آياته إلا اتباعه بعقله» العقل وفهم القرآن، 319-276.

[94] - تفسير التستري، ص 4؛ وقال ابن عربي: «إن نزول القرآن في قلب المؤمن هو نزول الحق فيه، فيكلم الحق هذا العبد من سره، وهو قولهم حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة» الفتوحات، ج 3 ص 94.

[95] - اللمع، ص 114؛ و«نقل عن جعفر الصادق... أنه خر مغشياً عليه وهو في الصلاة فسئل عن ذلك فقال: ما زلت أردد الآية حتى سمعتها من المتكلم بها» ويفسر السهروردي "المطلع" بأنه «الراقي عن الكلام إلى شهود المتكلم» عوارف المعارف، ص 26.

[96] - قال السراج الطوسي: «والقرآن كله حسن، ومعنى اتباع الأحسن ما يكشف للقلوب من العجائب عند الاستماع وإلقاء السمع من طريق الفهم والاستنباط» اللمع، ص 113.

[97] - وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمع إليك، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ (الأنعام 25) "تفسير ابن عطاء" طمن نصوص صوفية غير منشورة ص 49؛ وأنظر عوارف المعارف، ص 20-21.

[98] - العقل وفهم القرآن، ص 314.

[99] - المصدر السابق ص 313، 312، 310، 308، 306، 302، 282، 274، 273؛ وأنظر: عوارف المعارف، ص 20 و 24-25.

[100] - العقل وفهم القرآن، ص 303-304؛ وذكر أبو طالب المكي أنه «قيل لبعضهم، إذا قرأت القرآن تحدث نفسك بشيء،؟ قال: أو شيء أحب إلي من القرآن أحدث به نفسي» قوت القلوب، ج 1، ص 59؛ ويصف السهروردي حلاوة الحب التي تصل بصاحبها إلى أنه «إذا سمع الكلمة من القرآن أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم يتشربها بالروح والقلب والنفس ويفديها بكليته» عوارف المعارف، ص 23.

[101] - وهو قول الخراز أنظر: اللمع ص 125.

[102] - قال التستري: «لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم، لأنه كلام الله تعالى، وكلامه صفته» اللمع، ص 107؛ وأنظر كذلك: عوارف المعارف، ص 24-25.

[103] - العقل وفهم القرآن، ص 325.

[104] - قوت القلوب، ج 1، ص 93؛ وينقل الزركشي فيما يتعلق بهذه الشروط عن الصوفية أقوالهم وخصوصاً من قوت القلوب، ما يكاد يكون حرفياً؛ أنظر: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 180-181.

[105] - العقل وفهم القرآن، ص 312-324، الرعاية لحقوق الله، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، ط 4، بيروت، 1405 هـ/1985 م، ص 67-71؛ اللمع، ص 106-107 و 114؛ قوت القلوب ج 1، ص 93، عوارف المعارف، ص 19.

[106] - أنظر: العقل وفهم القرآن، ص 276 و 318-319، وما نقله عن الحسن من تفسيره لآية التدبر (ص 29).

[107] - أنظر: اللمع، ص 114؛ عوارف المعارف، ص 26.

[108] - "المطلع" عند التستري هو «إشراف القلب على المراد بها[الآية] فقها من الله عز وجل» تفسير التستري، ص3.

[109] - الصلاة ومقاصدها، الحكيم الترمذي، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، دار احياء العلوم، بيروت، 1406هـ/1986م، ص70.

[110] - يقول الحكيم الترمذي عن التالي في هذه المنزلة: «إذا تلا القرآن فلكل كلمة تراءٍ ظاهر، ولكل حرف من الكلمة تراءٍ باطن» المصدر السابق، ص 32-33.

[111] - أنظر الهامش في ص 52 حيث كلام ابن عطاء الله.

[112] - «لأن أوصاف المذكور تفنيك عن أوصافك فتفنى عن الذكر» كما يقول الكلاباذي، التعرف، ص 106.

[113] - قال الجنيد: ذكرتكَ لا أني نسيتهُ لمحة وأيسر ما في الذكر ذكر لسانی وقال بعض الكبار حين سئل عن سبب انتقال العارفين من الأذكار إلى التفكير مع أن للأذكار أعواضاً فقال: «استصغرت ثمار الأذكار فام تحملها عن مكابذتها، وبهرها شرف ماوراء الأفكار فغيبها عن ألم مجاهدتها» التعرف، ص 104.

[114] - قال الزركشي عند الاستشهاد بالآية القرآنية: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل 44) على ماورد في ذم التفسير بالرأي: «فما ورد بيانه عن صاحب الشرع ففيه كفاية عن ذكر من بعده، ومالم يرد عنه بيان ففيه حينئذ فكرة أهل العلم بعده ليستدلوا بما ورد بيانه على مالم يرد» البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 161-162.

[115] - شفاء السائل لتهديب المسائل، ابن خلدون، تحقيق محمد بن تاوويت الطنجي، اسطنبول، 1957، ص 33-39.

[116] - العمل الديني وتجديد العقل، ص 87-126-136.

[117] - يسميه الدكتور طه عبد الرحمن " التتمذج" وقد أخذنا المصطلح المتداول بين الصوفية إلى اليوم.

[118] - قال الإمام الشاذلي: «من لم يتغلغل في علمنا هذا [التصوف] مات مصراً على الكبائر من غير أن يشعر» إيقاظ الهمم، ص8

[119] - العمل الديني، ص 213.

[120] - أنظر: المنقذ من الضلال، الإمام الغزالي، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب اللبنانية، ط2، بيروت، 1985، ص 127؛ ويقول الشاطبي بعد ذكر أمثلة من التأويل الإشاري لسهل التستري ترجع إلى تنزيل اعتبارات وجودية على القرآن، مثل كون القلب جاراُ ذا قربي والنفس الطبيعي جاراُ جنباً، يقول: «فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه، غير أنه مغرر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ» الموافقات، ج3، ص 404-405.

[121] - العقل وفهم القرآن، ص 272-273، 30؛ اللمع، ص 106، 107 و 113 و 116 و 126 و 147 و 149؛ الإسلام والتصوف، ص 20؛ الفكر الإسلامي والاختيار الصعب، حيث

يؤكد د. عباس الجراري على التلاحم الوثيق بين الإيمان والعمل، لأن الاسلام في عمقه إيمان وعمل. ص 59-60 و 67.

[122] - "التجليات الالهية"، ابن عربي، ضمن: الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1389هـ/1969م، ص 242؛ وقال السراج الطوسي سابقاً عن الصوفية إنهم «قاموا بشرط العلم ثم عملوا به ثم تحققوا في العمل، فجمعوا بين العلم والحقيقة والعمل» للمع، ص 19.

[123] - يقول ابن عطاء الله: «شعاع البصيرة يشهدك قربك منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده، لا عدمك ولا وجودك» إيقاظ الهمم، ص 86.

[124] - قال السراج: «إذا قيل لك: الصوفية من هم في الحقيقة؟... فقل: هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا، لأن كل واحد قد فنى بما وجد» للمع، ص 47، ويقول الأب نوي «لم يكن الصوفية حالمين أبداً، وإذا كان هناك كلمة تصف حقيقتهم وهم يحبون أن توصف بها مجاهداتهم الروحية فهي "التحقق" المضاد للحلم... إن الصوفية واعون بأنهم يمثلون في الإسلام الفكر الواقعي الوحيد الحق، مادام هذا الفكر جهداً مشروعاً للإفادة من تجربة الوجود المسكون بوجود الحق، لإله الحق هو أيضاً الواقع الحقيقي... إن مفهوم "الحياة" عند الصوفية يستحيل من المتداول ليصبح "الحي" هو الذي يحيا بالحق» Exégèse, pp. 1,3.

[125] - للمع، ص 111 و 113 وفي هذه الصفحة يقول الواسطي: «الراسخون في العلم هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب وفي سر السر فعرفهم ما عرفهم، وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات، فأنكشف لهم من مذكور الخزان تحت كل حرف وآية من الفهم وعجائب النص، فاستخرجوا الدر والجواهر ونطقوا بالحكم»؛ وأنظر تفسير التستري، ص 3.

[126] - للمع، ص، 422؛ وكان أبو الحسن الشاذلي يقول: «إذا عارض كشفك الصحيح الكتاب والسنة، فاعمل بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك إن الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف والإلهام» إيقاظ الهمم، ص 372.

[127] - يقول ابن عطاء الله في بعض حكمه: «لا ينبغي للسالك أن يعبر عن وارداته، فإن ذلك مما يقلل عملها في قلبه ويمنعه وجود الصدق فيها مع ربه» إيقاظ الهمم، ص 330.

[128] - المصدر السابق، ص 324.

[129] - يقول ابن عطاء الله: «تسيق أنوار الحكماء أقوالهم، فحيثما صار التنوير وصل التعبير» ويقول: «من أذن له في التعبير حسنت في مسامع الخلق عبارته وجلبت إليهم إشارته» ويقول كذلك: «العبرة قوت لعائلة المستمعين، وليس لك منها إلا ما أنت له آكل» المصدر السابق، ص 320 و 322 و 326.

[130] - «La langue arabe et l'analyse des états spirituels», L. GRADET, Mélanges, L. Massinon, l' institute francais, Damas, 1957, pp.215-216.

[131] - ودليل ذلك مثلاً تفسير القشيري للقرآن مرتين؛ وشرح الشيخ زروق لحكم ابن عطاء الله أكثر من عشرين مرة؛ وتكرير ابن عجيبة، لعبارة «أو قل» مرات في شرحه للحكم.

[132] - التعرف، ص 88؛ إيقاظ الهمم، ص 325.

[133] - العمل الديني، ص 214-217

[134] - قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» الجامع الصغير، ج1، ص 571.

[135] - 67Exégèse, pp.

[136] - قال ابن عربي: «فعم به [القرآن] سبحانه عندهم [الصوفية] الوجهين كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ يعني الآيات المنزلة في الأفاق وفي أنفسهم، فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يروونه في نفوسهم ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم؛ فيسمون ما يروونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك...» الفتوحات، ج1 ص 279.

[137] - إعجاز البيان، ص 59-60.

[138] - Vérité et méthode, H.G. GADAMER, ed. Seuil, Paris, 1976, pp.115؛ وأنظر أيضاً مقال "قراءة النص" حسن حنفي، الهيرمنيوطيقا

والتأويل (تأليف جماعي)، دار قرطبة، ط2، الدار البيضاء، 1993، ص 18.

[139] - وهي الدائرة الهيرمنيوطيقية على المستوى اللغوي الذي يبدأ من النص حسب شيلر ماخر، كما يقترب أيضاً من المفهوم الذي سماه هذا الفيلسوف "التحسين الحدسي للفهم" 332 .Vérité et methode, pp.

[140] - يقول بول ريكور، «في كل حقل هيرمنيوطيقي يقع التأويل في مفصل اللساني وغير اللساني بحيث يكون له وجهان وجه اللغة ووجه التجربة المعيشة» Le conflit des interpretations, P. RICOEUR, ed. du Seuil, Paris, 1969, pp.67.

[141] - الفتوحات، ج1، ص 279؛ وأنظر: Le conflit. pp.66

[142] - الصاحبى في فقد اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت 1383هـ/1964م ص 193؛ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مادة "أول"؛ لسان العرب، مادة: "أول"؛ البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 148.

[143] - وهي بترتيب المصحف: آل عمران 7، والنساء 53، ويونس 39، ويوسف 6 و 21 و 36 و 37 و 44 و 45 و 100 و 101، والإسراء 35، والكهف 78 و 82.

[144] - قال ابن تيمية: «وأما الأخبار فتأويله عين الأمر المخبر به. إذا وقع ليس تأويله فهم معناه» ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د. السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دت، ص 27.

وقد أخذ ابن تيمية بالمعنى الأول فقط للتأويل، مع أن يوسف عليه السلام مثلاً قد فهم معنى رؤيا كل من صاحبيه في السجن كما فهم رؤيا العزيز قبل وقوع ماجاء من تلك الرؤى، ومع ذلك فقد

عبر القرآن عن ذلك الفهم بلفظ "التأويل" على لسان كل من الصاحبين ومن الملائكة. وإذا كان تأويل يوسف من باب معرفة المخبر به يقينا وهو ما اعتبره ابن تيمية تأويلاً، فإن طلب صاحبي السجن للتأويل إنما هو من باب معرفة الخبر فقط، وسماعهما للتأويل من يوسف إنما هو معرفة لتفسير الرؤيا لأن الصاحبين قالوا: {نبينا بتأويله}.

[145] - مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1401هـ/1981م، ج1، ص 86-87.

[146] - الصاحب، ص 192-194.

[147] - البرهان، ج2 ص 149-153؛ الإتيان من علوم القرآن، السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973، ج2، ص 173؛ الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش وعمر المصري، مؤسسة الرسالة، 1412هـ/1992م، ص 261-262؛ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985م، ج 2، ص 530-532.

[148] - الإتيان، ج2، ص 173.

[149] - الإحكام في أصول لأحكام، سيف الدين الأمدي، ج1، ص 42.

[150] - المستصفى، ج1، ص 387.

[151] - الإحكام، الأمدي، ج2، ص 199.

[152] - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، أبو الوليد بن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972، ص 22.

[153] - ظاهرة التأويل، ص 22.

[154] - نشأة الفكر في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، ط 5، مصر 1971، ج1، ص 435-458.

[155] - المرجع نفسه، دار المعارف، ط8، ج1، ص 227-233.

وهذا المستوى يقتصر في اللغة على تعلم الأصوات اللغوية بمعانيها الأولية المباشرة وتعلم القراءة والكتابة في هذا المستوى الكتابي الذي يتم في السنوات الأولى عند الأطفال.

[156] - قال تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة 151) وقال: ﴿وَأَزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل 44) فإنه «عليه ينزل القرآن وهو يعلم تأويله...» كما جاء من الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ونسك وجماعة، مطبعة بريل، لندن 1962، ج 1، ص 133 (سنشير إليه ب: معجم ونسك)

[157] - المعروف أن السنة النبوية هي اقوال الرسول ﷺ وافعاله وتقريراته، وهي كلها متعلقة بالأحكام الظاهرة" والصوفية يستشرفون الاقتداء كذلك بأحواله الباطنة ويعتبرونها مستوى في السنة أعمق

[158] - قال ابن تيمية: «يجب أن يُعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه" مقدمة لأصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم،

- الكويت، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1392 هـ/1972م، ص 35.
- [159] - تفسير ابن مسعود، جمع وتحقيق محمد أحمد عيسوي، شركة الطباعة العربية السعودية، 1405 هـ/1985م، ج 1 ص 58، ولذلك أنكر المفسرون وعلماء الحديث ماروي عن عائشة من أن النبي عليه السلام «لم يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات بعدد علمهن إياه جبريل» أنظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الفكر، ط 2، بيروت، 1389 هـ/1970م، ج 1، ص 12.
- [160] - تفسير ابن كثير، ج3، ص 58-59.
- [161] - أنظر: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 156-157؛ الموافقات، ج3، ص 308-309؛ الإتيان في علوم القرآن، ج2 ص 174.
- [162] - أخرج الحديث الإمام البخاري في عدة أماكن (باب صفة أهل الجنة وفي كتاب الترمذي (باب سورة الواقعة) وابن ماجة من سننه (باب صفة الجنة)؛ وأنظر: الأحاديث القدسية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1389 هـ/1969م، ج 1، ص 67-70.
- [163] - تفسير ابن كثير، ج1، ص7؛ الموافقات، ج3، ص308؛ مقدمة ابن خلدون، ج3، ص، 1030.
- [164] - الموافقات، ج3، ص 309.
- [165] - أنظر لسان العرب، مادة "أول" وأنظر: معجم ونسك، ج1، ص 134.
- [166] - معجم ونسك، ج2، ص 75.
- [167] - إشارة الى الحديث النبوي: «بعثت لأتم حسن الأخلاق» معجم ونسك.
- [168] - "فضائل القرآن"، ابن كثير (بذيل التفسير)، ج 7، ص 489-193 و 500-501 و 506.
- [169] - إشارة إلى قوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل 44).
- [170] - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، المكتبة العلمية، ط3، بيروت 1401 هـ/1981م، ص 88؛ المجازات النبوية، الشريف الرضى، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1387 هـ/1967م؛ الصاحبى، ص 47، و 52-53، و 78-81؛ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد ابو الفضل، دار الفكر، د.ت.ج 1، ص 294-303؛ لسان العرب، مادة "السن".
- [171] - أنظر: أعلام الموقعين، ج1، ص 14-22؛ ونقل ابن عطية قول علي بن أبي طالب: «ما من شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن رأى الرجل يعجز عنه» المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن عطية الاندلسي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطابع فضالة، المحمدية، ص 2، 1403 هـ/1982م، ج 1، ص 16.
- [172] - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الامام الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر 1969م، ج 69.

[173] - قال ابن مسعود متما حديثه: «فأجل الحلال وحرم الحرام واعمل بالمحکم وآمن بالمتشابه واعتبر بالأمثال» أنظر الحديث بصيغة الجمع قريباً من هذه الرواية في تفسير ابن مسعود. ج 1، ص 67.

[174] - تفسير ابن كثير، ج 1، ص 13.

[175] - تفسير ابن مسعود، ج 1، ص 78 - 81؛ المصدر السابق، ج 2، ص 198؛ تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، دار التراث، القاهرة، د.ت. ص 211؛ تفسير ابن كثير، ج 1، ص 13

[176] - قال الشاطبي: «فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين» الموافقات، ج 1، ص 46 ومابعدھا؛ وقال الزركشي: «فإن تفسيره [الصحابي] عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم»، ص 74، البرهان، ج 2، ص 157.

[177] - تفسير الطبري، ج 1، ص 437، ج 2، ص 18 و 472، ج 3، ص 420، ج 4، ص 331، ج 5، ص 414، ج 8، ص 74؛ البرهان، ج 2، ص 53.

[178] - أنظر: الطبيعة والتمثال، ص 16، هامش .

[179] - تفسير ابن مسعود، ج 1، ص 39، البرهان ف علوم القرآن، ج 1، ص 211.

[180] - تفسير ابن كثير، ج 1، ص 11، الموافقات، ج 1، ص 4-54؛ ج 2، ص 87؛ مقدمة ابن خلدون، ج 3، ص 1030 وهو يقول بان الصحابة " كلهم كانوا يفهمون القرآن ويعلمون معانيه في مفرداته وتركيبيه "

[181] - تفسير ابن مسعود، ج 1، ص 43؛ صحيح البخاري، ج 6، ص 187؛ تفسير ابن كثير، ج 1، ص 7.

[182] - مقدمة في أصول التفسير، ص 93.

[183] - تفسير ابن عباس، تحقيق راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1411هـ/ 1991م، ص 82 و 280 و 400؛ تفسير الطبري، ج 15، ص 75، و 249.

[184] - البرهان، ج 2، ص 156؛ مقدمة في أصول التفسير، ص 93-94.

[185] - تفسير ابن مسعود، ج 1، ص 23.

[186] - تفسير ابن عباس، جمع عبد العزيز الحميدي، شركة العبيكان، الرياض، د.ت. ج 1، ص 23.

[187] - الإتيقان، ج 1، ص 113 - 133.

[188] - صحيح البخاري، ج 1، ص 170، ص 111، 9؛ مقدمة في أصول التفسير، ص 98.

[189] - تفسير ابن عباس، الحميدي، ج 1، ص 17-18؛ تفسير ابن مسعود، ج 1، ص 69-77؛ صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب 39، وكتاب الاعتصام، باب 25، وكتاب التوحيد، باب 42.

[190] - يقول: «اعلموا ماشئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله بعلم حتى تعملوا» صحيح البخاري، ج1، ص 236.

[191] - تفسير ابن عباس، جمع الحميدي، ج1، ص15-17.

[192] - العمل الديني وتجديد العقل، ص 87؛ الطبيعة والتمثال، ص5

[193] - قال القاضي ابن العربي: «ليس في الوعيد على ذلك [تفسير القرآن بالرأي] حديث صحيح، ولكنه معنى صريح في الملة، حق في الدين» قانون التأويل، القاضي أبو بكر بن العربي، تحقيق محمد السليمان، دار الغرب الاسلامي، ط2، بيروت، 1990، ص366؛ أعلام الموقعين، ج1، ص47-85؛ وقد سئل أبو بكر الصديق عن الكلالة، (سورة النساء 12 و 175) فقال: « أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه، الكلالة من لا ولد له ولا والد» تفسير ابن كثير، ج1، ص 7، وج2، ص217.

[194] - حلية الأولياء، ج1، ص35.

[195] - فسر ابن عباس "الخلق" في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم 4) قال: «دين عظيم» تفسير ابن عباس، الرجال، ص495؛ تفسير ابن مسعود، ج2، ص74؛ وقال أبو عبد الرحمن السلمي: « حدثنا الذين يقرئوننا أنهم كانوا يستقرئون من النبي صلى الله عليه وسلم، وكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً» تفسير ابن كثير، ج1، ص7 وص286-287.

[196] - تفسير ابن كثير، ج1، ص61.

[197] - وتتمة الخبر أنهم قالوا: « ولا السيف في سبيل الله عز وجل (ثلاث مرات) قال: ولا إلا إن يضرب بسيفه في سبيل الله عز وجل حتى ينقطع» المصدر السابق، ج1، ص234-235.

[198] - قال: « أشد الأعمال ثلاثة: إعطاء الحق من نفسك، وذكر الله على كل حال، ومواساة الأخ في المال» المصدر السابق، ج1، ص85.

[199] - يقول ابن مسعود: « ينبغي لحامل القرآن أن يعرف بليله إذا الناس نائمون وبنهاره إذا الناس مستيقظون، وبحزنه إذا الناس فرحون، وببكائه إذا الناس يضحكون، وبصمته إذا الناس يخلطون، وبخشوعه إذا الناس يختالون؛ وينبغي لحامل القرآن أن يكون باكياً محزوناً حليماً حكيماً سكيناً، ولا ينبغي لحامل القرآن أن يكون جافياً ولا غافلاً، ولا سخياً ولا صياحاً ولا حديداً» تفسير ابن مسعود، ج1، ص41.

[200] - الحلية، ج1، ص234.

[201] - في قصة إسلام عمر بن الخطاب التي رواها ابن اسحاق موقف قوي الدلالة على تعظيم القرآن وهو أن فاطمة أخت عمر بالرغم من خوفها الشديد منه، وقد شجها، فإنها أبت أن تسلمه الصحيفة التي بها سورة من القرآن حتى يغتسل لأنه كان نجسا بشركه. أنظر: السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي، تراث الاسلام، دت، ص343-346؛ وأنظر الحلية، ج1، ص234 و 244.

- [202] - الحلية، ج1، ص 77؛ الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج1، ص20.
- [203] - الطبقات الكبرى، ج1، ص24.
- [204] - الحلية، ج1، ص235.
- [205] - المصدر نفسه، ج1، ص 51.
- [206] - المصدر نفسه، ج1، ص80.
- [207] - المصدر نفسه، ج1، ص79-80.
- [208] - وعن علي بن ابي طالب قال: « يا حملة العلم اعملوا به، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله» وقال ابن مسعود: « كونوا للعلم رعاة ولا تكونوا له رواة ، فإنه قد يرعوى ولا يروى وق يروي ولا يرعوى» الموافقات ج1، ص 70-77.
- [209] - يقول ابن خلدون في " فصل في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً": " كل نوع من العلم والنظر يفيدها [النفس] عقلاً فريداً... لهذا كانت الحنكة من التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً» وقال (في فقرة علم الكلام): « فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظائر. والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العادة» المقدمة، ج2، ص 984؛ وج3، ص 10.
- [210] - قواعد التصوف، ص 104؛ اليواقيت والجواهر، ج1، ص 21.
- [211] - البرهان، ج2، ص 161.
- [212] - الجامع الصغير، ج1، ص628.
- [213] - تفسير ابن عباس، تحقيق الحميدي، ج1، ص 9-10.
- [214] - المرجع السابق، ج1، ص 22-23.
- [215] - الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط3، بيروت، 1403هـ/1983م، ج1، ص24.
- [216] - المزهر، ج1، ص403-407.
- [217] - قال ابن تيمية: «وقلّ أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه. وهذا من أسباب إعجاز القرآن» مقدمة من أصول التفسير، ص51.
- [218] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص77-91.
- [219] - تفسير ابن مسعود، ج2، ص20-34.
- [220] - تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ/ 1984 م، ج 13، ص 257.
- [221] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 152 و157 و182.
- [222] - المصدر نفسه، ص243 و486؛ تفسير ابن مسعود، ج1، ص 84.

[223] - قال ابن مسعود: «ما أنت تحدث قوما حديثا لا يبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم» تفسير ابن مسعود، ج1، ص45.

[224] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال ص 300 و 350 و 411 و 428.

[225] - قال عبد الله ابن مسعود: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس» تفسير ابن عباس، تحقيق الحميدي، ج1، ص20.

[226] - تفسير ابن عباس، ص 362 و 300.

[227] - البرهان في علوم القرآن، ج1، ص102-111؛ الاتقان في علوم القرآن، ج1، ص414-155؛ مفتاح السعادة، ج2، ص377-379.

[228] - البرهان في علوم القرآن، ج1، ص102.

[229] - تفسير ابن عباس، الرجال، ص 188.

[230] - أكثر المصادر تذكر أن كتاب مقاتل اسمه: " الوجوه والنظائر " بيد نه نشر باسم: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1395 هـ/1975 م؛ أما كتاب ابن سلام فاسمه: التصارييف، نشر بتحقيق هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1979 م، ص 28، حيث تقول المحققة: « إن السابق بهذا التصنيف عبد الله بن عباس رضي الله عنه، ثم مقاتل ثم الكلبي»؛ البرهان، ج1، ص 102-104؛ الاتقان، ج1، ص142-143.

[231] - تفسير الطبري، ج1، ص 481؛ ج4 ص 173؛ ج16 ص 221؛ تفسير ابن مسعود، ج2، ص 43 و 45 و 54.

[232] - مقدمة في أصول التفسير، ص 38-51.

[233] - تفسير ابن عباس، ص 141 و 142 و 143 و 149؛ تفسير ابن كثير، ج2، ص 231.

[234] - تفسير ابن كثير، ج2، ص 9

[235] - ومن تأويل حذيفة بن اليمان حين قال بمحضر ابن مسعود: « ذهب النفاق وإنما كان النفاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو الكفر بعد الايمان» فضحك ابن مسعود وقال: « لم تقول ذلك؟ » قال: « علمت ذلك من قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض..﴾ حتى بلغ آخرها. أنظر تفسير ابن مسعود، ج2، ص 465-466؛ وأنظر: تفسير ابن كثير، ج7، ص 395.

[236] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 80 و 84 و 87 و 377 و 130 و 265 و 135 و 265 و 379 و 330 و 357 و 509.

[237] - تفسير ابن مسعود، ج2، ص170-172-557 و 703.

[238] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص104-117.

[239] - تفسير ابن عباس، تحقيق الحميدي ج1، ص 166.

- [240] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال ص 135 و 398 و 272 و 414 و 422.
- [241] - قال ابن مسعود: « خصلتان ... إحداهما سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم والأخرى من نفسي: من مات وهو يجعل لله نداً دخل النار، وأنا أقول: من مات وهو لا يجعل لله نداً ولا يشرك به شيئاً دخل الجنة » تفسير ابن مسعود، ج2، ص 34.
- [242] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال ص 325 و 350 و 433 و 313 و 298 و 302 و 384.
- [243] - تفسير ابن مسعود، ج2، ص 17-18؛ تفسير ابن كثير، ج1، ص 64؛ الإتيان، ج2، ص 2.
- [244] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 77؛ تفسير ابن مسعود، ج2، ص 17-20؛ تفسير ابن كثير، ج1، ص 64-65.
- [245] - تفسير ابن كثير، ج3، ص 144 و 482.
- [246] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 322؛ تفسير مجاهد، تحقيق عبد الرحمن الطاهر السورتى، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1396 هـ/1976 م، ص 383.
- [247] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 342؛ تفسير ابن كثير، ج4، ص 494.
- [248] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 385، 394 و 398.
- [249] - المصدر السابق، ص 416؛ تفسير ابن مسعود، ج2، ص 521؛ تفسير ابن كثير، ج5، ص 600.
- [250] - تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 425 و 435 و 460.
- [251] - تفسير ابن مسعود، ج2، ص 18-19.
- [252] - المصدر السابق، ج2، ص 8؛ تفسير ابن كثير، ج1، ص 32.
- [253] - وقد صحح السيوطي لفظ الحديث الذي قال إن مقاتل بن سليمان صدر به كتابه في "الوجوه والنظائر"، وهو « لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة » ولم نجد هذا الحديث في كتاب مقاتل المنشور بعنوان: الأشباه والنظائر من لدن محمود شحاتة؛ ثم أورد السيوطي رواية ابن عساكر من طريق أخرى عن أبي الدرداء الذي قال: « إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً » أنظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، د.ت. ج1، ص 515.
- [254] - الإتيان، ج1، ص 141-142.
- [255] - قال الزركشي: « وعلى هذا قال بعض أهل الذوق: للقرآن نزول وتنزل، فالنزول قد مضى، والتنزل باق إلى قيام الساعة؛ ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كل واحد برأيه على مقتضى نظره » البرهان، ص 159-161؛ أنظر: أعلام الموقعين، ج1، ص 350.

[256] - فمجاهد مثلاً يفسر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة 195) بقوله: «ترك النفقه في سبيل الله» وكان ابن عباس قد فسر التهلكة بأنها «عذاب الله»، وكذلك يفسر مجاهد "المتشابهات" من قوله تعالى: ﴿وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ (آل عمران 7) بقوله: «يصدق بعضه بعضاً» أما ابن عباس فقد فسرهما بأنها «منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه» تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 99 و124؛ تفسير مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الاسلامي الحديثة، مدينة نصر، الإمارات العربية المتحدة، 1410هـ/ 1989م، ص 139 و149 و224 و687.

[257] - الموافقات، ج2، ص69 و88-89

[258] - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ/ 1986م، ص 105 ومابعد.

[259] - البرهان، ج2، ص54-65

[260] - في سورة الأنعام 83 .

[261] - تفسير ابن كثير، ج3، ص58-59.

[262] - أساس التقديس، ص 109.

[263] - نقل الرازي عن الغزالي أن ابن حنبل أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث هي: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» و «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» و «أنا جليس من ذكرني» أساس التقديس، ص 107

[264] - البرهان، ج2، ص 151؛ أساس التقديس، ص 231-232؛ ابداء التيسير لقراء التفسير، محمد الرضي السناني، المطبعة العصرية، فاس، د.ت. 21 و24.

[265] - مقدمة ابن خادون، ج3، ص 1076-1080.

[266] - اساس التقديس، ص 230؛ البرهان، ج2، ص 68.

[267] - البرهان، ج2 - ص 72.

[268] - المصدر نفسه، ج2، ص 69-71؛ ج3، ص 85-99.

[269] - المنقذ من الضلال؛ مقدمة ابن خلدون، ج3، ص 1069.

[270] - إحياء علوم الدين، ج1، ص 37.

[271] - المنقذ، ص 90-91.

[272] - العمل الديني، الفصل الأول، أنظر تعريف "العقل المجرد" ص 32.

[273] - البرهان، ج2، ص 180-181، وهي شروط اقتبسها الزركشي من الصوفية، خصوصاً من أبي طالب المكي في قوت القلوب.

[274] - مقدمة ابن خلدون، ج3، ص 1069-1073.

- [275] - نقض المنطق، ابن تيمية، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة، وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د.ت. ص 140.
- [276] - كتاب الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1969، ص 159.
- [277] - كنسبة تاسوعات أفلوطين باسم " أثولوجيا" وبعض كتب برقلس إلى أرسطو. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 47.
- [278] - المصدر نفسه، ج1، ص 47.
- [279] - ذكر السيوطي أن أول من عرب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية (توفي سنة 85هـ) أنظر: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، تعليق علي سامي النشار، المروة، مكة المكرمة، د.ت. ص 9-121؛ وأنظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 106-108.
- [280] - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 115-118.
- [281] - صون المنطق، ص 6-9؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 118.
- [282] - المنقذ، ص 94-113.
- [283] - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو النصر الفارابي، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط4، بيروت، 1985، ص 105.
- [284] - المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الاعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1404هـ / 1985م، ص 167-168.
- [285] - رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، ط2، القاهرة، 1978، ج1، ص 25 و 35-36.
- [286] - وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ج5، ص 153.
- [287] - كتاب الجمع، ص 106 و 100 و 105.
- [288] - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 122.
- [289] - وفيات الأعيان، ج2، ص 157 - 159؛ المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 68.
- [290] - التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، المؤسسة الجامعية، بيروت 1403هـ / 1983م، ص 42 و 152-181 (سنشير إليه باسم: التفسير القرآني فيما بعد).
- [291] - المصدر نفسه، ص 184-193.
- [292] - وهو أنه الشيطان، أنظر مثلاً: الكشف، ج4، ص 245؛ وكذلك مفاتيح الغيب، ج32، ص 181.
- [293] - التفسير القرآني، ج9-125.

- [294] - المرجع نفسه ص 30-31.
- [295] - فصل المقال ص 32-38
- [296] - قال ابن رشد: « نحن نقطع قطعاً أن كل مآدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» فصل المقال، ص33.
- [297] - النص الأول قوله تعالى: ﴿ وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ (هود7)، والنص الثاني قوله تعالى: ﴿ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ﴾ (فصلت 11).
- [298] - فصل المقال، ص 42-43.
- [299] - يذكر السيوطي أن بعض ملوك الروم عمل على إخفاء كتب الفلسفة اليونانية خوفاً على الملة النصرانية من تشتت أهلها. صون المنطق، ص 7-8؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص118.
- [300] - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، تصحيح وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، ط4، الدار البيضاء، 1978، ص 254.
- [301] - مقال د. طه عبد الرحمن "لغة ابن رشد الفلسفية" في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1981م، ص 192-208.
- [302] - ومنهم من مارس الترجمة بالمعنى. صون المنطق، ص 9-10؛ مقال: " لغة ابن رشد" ص 193.
- [303] - يقترح الأستاذ طه عبد الرحمن أن تكون الترجمة من هذه الحقول « نظراً إلى المعنى ومن مقتضى الحال، لا تقيداً بالصورة اللفظية والتركيب النحوي» مقال: "لغة ابن رشد" ص 199.
- [304] - الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص111؛ وفيات العيان، ج5، ص154.
- [305] - وفيات الأعيان، ج5، ص 153.
- [306] - نفس المصدر والجزء والصفحة.
- [307] - عاب الفارابي على الفلاسفة جعل العنصر مشتركاً بين الأسطقس والهيولي. رسائل الكندي، المقدمة، ص 6، هامش؛ كتاب الحروف، ص159؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 118.
- [308] - المصباح المنير، الفيومي، مادة " ص ل ح" .
- [309] - التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت 1987، ص 50؛ الكليات، ص53.
- [310] - مفاتيح العلوم، الخوارزمي الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت ص 2؛ كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ص1.

[311] - البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت. ج1، ص 140؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق محمود محمد الخضري، القاهرة، 1965، ج5، ص 175؛ في اللغة والأدب، د. ابراهيم مدكور، دار المعارف، مصر، 1971، ص 81.

[312] - الهوامل والشوامل، أبو حيان التوحيدي ومسكويه، نشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1370هـ/1951م، ص 137؛ رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت 1377هـ/1957م، ج1، ص 262.

[313] - الكليات، ص 290-291.

[314] - وذلك حسب كانت، critique de la raison pure, KANT, trad. A.Tremesaygues et B.Pacaud, P.U.F, 4eme edit. Paris, 1965 pp.150-156.

وأنظر منهج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت 1986، ص 18-19.

[315] - La terminologie, A.REY, P.U.F. Paris, 1979, pp.32

[316] - حسب توصية: ISO/R 1087 منذ سنة 1969، أنظر مجلة "اللسان العربي"، عدد 29، الرباط، 1987، ص 113.

[317] - وذلك في توصية ISO/R 704 لسنة 1977؛ أنظر: La terminologie, pp.30

[318] - Ibid. P. 35

[319] - "التصورية والدلالية" نيد وبيتي، ترجمة محمد حلمي هليل، مجلة "اللسان العربي"، عدد 29، الرباط، 1987، ص 113-114.

[320] - المقال السابق، ص 114-115.

[321] - نفسه، ص 115 و 117.

[322] - نفسه، ص 111.

[323] - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، 1968، ص 43.

[324] - الحيوان، ج1، ص 332؛ الصاحب، ص 63؛ سر الفصاحة، الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/1982م، ص 128؛ أساس التقديس، ص 160 و 170 و 177؛ دور الكلمة في اللغة، س. أولمان، ترجمة د. كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1975، ص 76؛ Du sens, pp.14.

[325] - المستصفي، ج1 ص 326.

[326] - Eléments de sémantique, p7

[327] - La terminologie, P. 7؛ "علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة" د. عثمان بنطال، وقائع الندوة الدولية لجمعية اللسانيات بالمغرب، منشورات عكاظ، الرباط، 1987، ص155.

[328] - شرح شمس الدين المحلى على جمع الجوامع للسبكي، ج1، ص308.

[329] - التعريفات , تحقيق د. عميرة، ص50.

[330] - الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، ج1، ص28 و38؛ التعريفات، ت.د. عميرة، ص255.

[331] - المستصفى، ج1، ص326.

[332] - المصطلحات العلمية في اللغة العربية، مصطفى الشهابي، مجمع اللغة العربية بدمشق، مصورة عن ط2، 1409هـ/1988م، ص9-16.

[333] - الكليات، ص322.

[334] - الإحكام، الأمدي، ج1، ص39؛ مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، ضبط نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ/1983م، ص164؛ ويقول الشهابي: « لا بد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة... بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي » المصطلحات العلمية، ص4.

[335] - الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، ج1، ص44؛ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، 1410هـ/1989م، ص293-303.

[336] - المستصفى، ج1، ص326.

[337] - La terminologie, p.18

[338] - Ibid, p.26

[339] - دور الكلمة، ص89؛ La terminologie, pp.34

[340] - La créativité lexical, L.GUILBERT, Larousse, Paris, 1975, pp.15

[341] - La terminologie, pp.3 et 17

[342] - Ibid, pp.7

[343] - Ibid, pp.23-24

[344] - مقال: "علم المصطلح..." ص172.

[345] - La terminologie, pp.7؛ المقال السابق، ص155.

- [346] دور الكلمة، ص89؛ Clefs pour la sémantique, G. Mounin, Seghers, Paris, 1975, pp. 70-299.
- [347] - اللسانيات واللغة العربية، عبد القادر الفسي، دار توبقال، الرباط، 1985، ج2، ص288-299.
- [348] - علم الدلالة، بيير غيرو، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ص29 - 39.
- [349] - المرجع نفسه، ص46.
- [350] La créativité, pp. 44 - 15.
- [351] Ibid. Pp. 11 et 14 - 15.
- [352] ((- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط2، بيروت 1973م، ص44؛ المغني، ج5، ص175؛ إرشاد الفحول، الشوكاني، دار الفكر، بيروت، د.ت.ص. 27.
- [353] - إرشاد الفحول، ص145؛ 16 Clefs ; 21 pp. La terminologie, et 243.
- [354] - الإيضاح في علل النحو، ص44؛ الحدود في النحو، أبو الحسن الرماني، دار الجمهورية، بغداد، 1969م، ص39؛ الكليات، ص859.
- [355] - دور الكلمة، ص211-212؛ خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط3؛ القاهرة، 1959، ص153-154؛ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د. 1، ص7-8 و 14.
- [356] - الحدود في النحو، ص39؛ اللمع، ص416؛ كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ص106-107 و 330-335.
- [357] - المزهري، ج1، ص402-407؛ دور الكلمة، هامش ص97-112.
- [358] - إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق عثمان أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، القاهرة 1968، ص93-110؛ البيان والتبيين، ج1، ص140؛ المزهري، ج1، ص406؛ المصطلحات العلمية، ص128-142؛ في اللغة والأدب، ص91؛ وقد أرجع ديدرو أسباب الترادف في لغة الفنون إلى الوضعية الاجتماعية والمهنية للواضعين، وخطئ رأيه فيما بعد، انظر: 5-6 La pp terminologie.
- [359] - إيجاز القرآن، ص61.
- [360] - كشف اصطلاحات الفنون، ج2، ص17.
- [361] - إحياء علوم الدين، ج1، ص84.
- [362] - يرجع د. طه سبب اعتبار اللغة محدودة وغير ملائمة ولا دقيقة إلى أنه أريد منها أن تتنطق بالأشياء نفسها التي تدل عليها، وأن تصبح العلامات اللسانية موجودات مطابقة لأعيان الموجودات

الخارجية. انظر: Langage et philosophie, A. TAHA, Imprimerie de fedala, 1979, pp. 155.

[363]- سر الفصاحة, ص235؛ المستصفي، ج 1، ص22؛ معيار العلم، الغزالي، دار الأندلس، ط 3، بيروت، 1401 هـ/ 1981 م، ص 46؛ منهاج البلغاء، ص18- 19.

[364]- Langage et philosophie pp 159-153 et. انظر مقالة: « لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضة لنظرية المقولات » د. طه عبد الرحمن، ضمن: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1979، ص 167-179.

[365]- الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشي العددي، تحقيق رضوان بنشقرون دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص77؛ وقال الشيخ داود بن ماخلأ: « وثم معارف لم يظهر لها مثال ولا تخطر لذي بصيرة على بال » الطبقات الكبرى، الإمام عبد الوهاب الشعراني، دار الفكر بيروت، د.ت. ج 1، ص 191؛ وانظر: دور الكلمة، ص 63 و 195.

[366]- يقول د.طه عبد الرحمن « إن نقل الوجود إلى الفكر لا يعني أبداً تجاوز هذا الوجود، فلا يكون هذا النقل ذا فائدة حقيقية إلا إذا كان مصحوباً بحركة عكسية وهي التأويل بالمعنى المنطقي للكلمة » Langage et philosophie, p. 155

[367]- التعريفات، تحقيق د. عميرة، ص 134: كشف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 198.

[368]- عوارف المعارف، ص 419.

[369]- التعريفات، تحقيق د. عميرة، ص 110

[370]- 22 Exégèse coranique. 1970, pp

[371]- انظر: الصاحبى في فقه اللغة، ص 78-81.

[372]- (-) جعل ماسنيون لفظ الحال مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾ (الأنفال 24)، وليس لمعنى "يحول" هنا علاقة بمعنى "الحال" الصوفي، بل هو من الحيلولة بمعنى أن يكون الله حائلاً بين المرء وقلبه. أما ما يمكن أن يكون مصدراً لمصطلح الحال في القرآن فهو قوله تعالى: ﴿فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً﴾ (الإسراء 56) لأن الحال في التصوف مقترن بالتحول.

[373]- Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane, – L.MASSIGNON, J.Vrin, Paris, 1968, pp. 46-49

[374]- "المعجم الصوفي في القرآن"، عبد العزيز بن عبد الله، مجلة "اللسان العربي" العدد الرابع، 1386 هـ / 1966 م، ص 209، 214

[375]- صحيح البخاري، مطبوعات محمد علي صبيح، مصر، د.ت. ج 6 ص 42

[376]- المصدر نفسه، ج 6 ص 26

[377]- المصدر نفسه، ج 6، ص 82 و 100

[378]- تفسير مجاهد، تحقيق د. محمد عبد السلام أبو النيل، ص 54.

[379]- الأحاديث القدسية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ونرمز إليه ب "قدسي"؛ الجامع الصغير، ونرمز إليه ب "الجامع"؛ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ونرمز إليه ب "ونسك".

[380]- ومصنفاتهم هي : اللمع للسراج الطوسي؛ التعرف للكلاباذي؛ الرسالة للقسيري؛ "اصطلاحات الصوفية" آخر التعريفات للجرجاني، الدار التونسية، 1971؛ المعجم الصوفي، (ونرمز إليه بحرف م.)؛ التمكين في شرح منازل السائرين للهروي، تحقيق محمد أبو الفيض المنوفي، نهضة مصر، د.ت؛ اصطلاحات الصوفية لكمال الدين الكاشاني، تحقيق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1981؛ التعريفات للجرجاني، تحقيق د. عميرة؛ كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي؛ معراج التشوف لابن عجيبة.

[381]- وكذلك وقع لعمر بن الخطاب الذي غاب عنه معنى "التخوف" في قوله تعالى ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾ (النحل 47) حتى أخبره رجل من هذيل بأنه التتقص. انظر : البرهان في علوم القرآن، ج1، ص175؛ الإتيان في علوم القرآن، ج1، ص113 و 162.

[382]- عبدالله بن عباس بمكة وأبي بن كعب بالمدينة وعبدالله بن مسعود بالعراق.

[383]- تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 99؛ تفسير مجاهد، تحقيق د. أبو النيل، ص 99

[384]- تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 302؛ تفسير مجاهد، تحقيق د. أبو النيل، ص 411.

[385]- تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 375؛ تفسير مجاهد، تحقيق د. أبو النيل، ص 493.

[386]- تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 384؛ تفسير مجاهد، تحقيق أبو النيل، ص 508.

[387]- تفسير ابن عباس، تحقيق الرجال، ص 325؛ تفسير مجاهد، تحقيق أبو النيل، ص 443.

[388]- تفسير ابن عباس، ت. الرجال، ص 386؛ تفسير مجاهد، تحقيق أبو النيل، ص 512.

[389]- نرمز بالرقم الأول إلى الجزء وبالثاني إلى الصفحة من تفسير كل من الصحابين والتابعين، وكذلك بعد مؤلفي المصنفات الآتية: اللمع للسراج؛ التعرف للكلاباذي؛ الرسالة للقسيري؛ كشف المحجوب للهجويري؛ التمكين للهروي؛ الإحياء للغزالي، دار الشعب، القاهرة؛ عوارف المعارف، للسهرودي؛ "اصطلاحات الصوفية" (آخر كتاب التعريفات للجرجاني)؛ اصطلاحات الصوفية للكاشاني؛ الإنسان الكامل للجيلي؛ التعريفات للجرجاني ت. عميرة؛ كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي؛ معراج التشوف لابن عجيبة؛ الإيضاح لبعض الاصطلاح، لمحمد مصطفى ماء العينين، تحقيق د. محمد الظريف، مؤسسة الشيخ مربييه ربه، الرباط، 2001

[390]- انظر نهج البلاغة، علي بن أبي طالب، جمع الشريف الرضي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت. ج1 ص 2 و 7 و 8 و 24 و 163 و 207؛ ج3 ص 52 و 152 و 163 و 164 و 175 و 177 و 180 و 186 و 188 و 207 و 239 و 240 و 242.

[391]- البيان والتبيين، ج1، ص 140؛ كشف اصطلاحات الفنون، ج1، "المقدمة"، ج؛ في الأدب واللغة، ص 71؛ قاموس اللسانيات، د. عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، 1984،

ص11 ؛ وكذلك : Du sens, pp.22

[392] -المستصفى، ج1، ص 273

[393] - قرر الأسنوي (الأصولي) سابقاً أن «الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه» المزهري، ج1، ص42؛ La terminologie, pp 29 ؛ مقال «التصورية والدلالية» ص 111؛ ويقول مختار بولخماير: «المصطلح الفلسفي هو وعاء الإشكال الفلسفي عبر التاريخ، وهو مادته الموضوعية، بما هو لغة، وبما هو تعبير فلسفي، وقراءة فلسفية، وإنتاج فلسفي حضاري، وهو المقوم الأول للتفلسف» مقال: «البنية الاصطلاحية للنص الفلسفي» مختار بولخماير، مجلة " الوحدة"، العدد 98، سنة 1992، ص 53.

[394] - Essai, MASSIGNON, pp.48-61

وانظر : «القرآن الكريم والمعجم الصوفي» عبد العزيز بن عبد الله، مجلة اللسان العربي، العدد 4 سنة 1386 هـ/ 1966 م، ص 6.

[395] - نحو القلوب الصغير، عبد الكريم القشيري، تحقيق د.أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس 1397 هـ/ 1977 م، ص 145-147.

[396] - المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، أحمد بن عليوة المستغامي، تحقيق سعود القواص، دار ابن زيدون، بيروت د.ت. ص 85.

[397] - المصدر السابق، ص 106.

[398] - كقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (العلق 19) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» الجامع الصغير، ج1، ص 201.

[399] - المنح القدوسية، ص 106.

[400] - المصدر نفسه، ص 106

[401] - أورد المناوي أن « الصلاة عند المعتزلة من الأسماء الشرعية، واختلف في وجه التشبيه على أقوال: قال الإمام الرازي أنها من الدعاء، إذ لا صلاة إلا وفيها الدعاء أو ما يجري مجراه. وقال أصحابنا: من المجازات المشهورة لغة إطلاق اسم الجزء على الكل، فلما كانت مشتملة على الدعاء أطلق اسم الدعاء عليها مجازاً » التوقيف على مهمات التعاريف، محمد المناوي، تحقيق د.محمد الدايدة، دار الفكر، دمشق 1410 هـ/ 1990 م، ص 461.

[402] - الإحياء، دار القلم بيروت ج1، ص 35-36؛ وقال الحسن البصري: «إنما الفقيه: الزاهد في الدنيا البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه عز وجل» الطبقات الكبرى، ج1، ص30؛ والصوفية في نظر المتحاملين عليهم لم يكونوا أقل من الفلاسفة الذين جعلوا العقول العشرة اليونانية هي الملائكة، انظر: نقض المنطق، ص 32 و 100 و 109.

[403] - كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام عبد الملك الجويني، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1405 هـ/ 1985 م، ص 25.

- [404]- المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ، بيروت، د.ت.ص 208.
- [405] - يقول الجويني: «واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب العلم إلا بالنظر وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به واجب» الإرشاد، ص 31.
- [406] - افتبسنا مصطلحي "التسديد" و"التأييد" من الأستاذ طه عبد الرحمن واستعملنا الفعلين منهما فيما يقارب المفهومين اللذين استعملهما لهما من كتابه العمل الديني (الفصلين الثاني والثالث)، ص 69 و133.
- [407]- ذلكأن «العلم النظري هو ما بني على علم الحس والضرورة» كما قال الباقلاني، انظر : كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني ، تحقيق أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ، 1407 هـ/1987 م، ص 28
- [408]- الإرشاد،ص25- 26.
- [409]- كتاب الحدود في الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت 1392 هـ/ 1973 م ص 31.
- [410] - المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت، د.ت.ص 262-265؛ مقدمة ابن خلدون ، ج3 ص 1081-1083
- [411] - الإرشاد ،ص135- 136.
- [412] - المصدر نفسه والصفحات.
- [413] - منها قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ (الأعلى 1) وقوله ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾ (يوسف 40)
- [414]) (- الإرشاد،ص 135 و 137.
- [415]- المصدر نفسه،ص 136.
- [416]- قال الشافعي: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له» المنقذ، ص89، هامش.
- [417] - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 25؛ كتاب الحدود، ص24.
- [418] - كتاب الإرشاد. ص35.
- [419]-المصدر نفسه والصفحة.
- [420] - كشف المحجوب، 203- 207.
- [421]) (- المصدر نفسه ص626.
- [422]- نفسه ص 203.

- [423]- في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية لفلسفة، علي زيعور، دار الأندلس ، بيروت ، 1404 هـ/ 1984م، ص 18.
- [424]- نقل ماسنيون عن كونديلاك قوله «ليست الفلسفة إلا استعمال اللغة بغاية الإتقان في الموضوعات» محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية؛ لويس ماسنيون، تحقيق زينب محمود الخضيرى، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1983، ص 5.
- [425]- خريف الفكر اليوناني، ص 154-155.
- [426]- هو قول للمستشرق رينان نقله ماسنيون في : محاضرات...، ص 161؛ وقد ذكر زيعور أن للكندي وابن سينا ألفاظاً خاصة قليلة دون أن يذكرها. في التجربة الثالثة ، ص 16.
- [427]- معيار العلم، ص 199-205 ؛ ويقول ابن تيمية «إن الحد لا يفيد تصور حقيقة» نقض المنطق، ص 187؛ وانظر : خريف الفكر اليوناني، ص 153.
- [428]- Langage et philosophie, pp, 11-12.
- [429]- رسائل الكندي، ص 6 و 26-30؛ مفاتيح العلوم ص 86 ؛ خريف الفكر اليوناني، ص 153 و 171 وما بعدها ؛ في اللغة والأدب، ص 72 و 82.
- [430]- محاضرات ماسنيون ، ص 159.
- [431]- كتاب الحروف، ص 159.
- [432]- المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- [433]- المصطلحات العلمية في اللغة العربية، ص 25 – 28.
- [434]- الصاحبى، ص 78 – 81 ؛ المزهري، ج 1، ص 294-303.
- [435]- كتاب الحروف، ص 54-155؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1 ص 31.
- [436]- «مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية»، سلمان البدور، ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول بالجامعة الأردنية التي صدرت بعنوان: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 293.
- [437]- كتاب الحروف، ص 156.
- [438]- نهج فيلون تفسير الكتب السماوية على أساس من الفلسفة اليونانية، وسار في هذا المنهج توما الإكويني حين قام يفسر الكتاب المقدس على أساس فلسفة أرسطو، انظر مقال «مشكلة المصطلح....» ص 292.
- [439]- نقض المنطق، ص 99-112.
- [440]- المثل العقلية الأفلاطونية، أفلاطون، تحقيق عبد الرحمن البدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947، ص 7-8.
- [441]- المصطلح الفلسفي، ص 164.

- [442]- المصدر نفسه، ص171 و173 و179.
- [443]- نفسه ، ص168.
- [444]- نفسه، ص168 و 206- 208
- [445]) (- نفسه ص 170.
- [446]- جاء في بداية إحدى المخطوطات التي اعتمدها المحقق من نشرته(ص) ما يلي: « قال جابر بن حيان الصوفي، بعد حمد الله..» المصدر السابق، ص.164، هانش.
- [447]- نفسه ، ص 170- 171.
- [448]- نفسه، ص 171.
- [449]- نفس المرجع والصفحة.
- [450]- نفس المرجع، ص 183.
- [451]- نفسه، ص 184 و 203
- [452]) (- وليس 92 كما قال الأسم ص 23، ثم إن مصطلح " الطبيعة" مكرر.
- [453]- وليس 46 كما ذكر المؤلف ص 23.
- [454]- المصدر نفسه، ص 19 و170-177
- [455]- وليس 45 كما ذكر الأسم لأن مصطلح " علم الدنيا" مكرر بنفس التعريف تقريباً ص 23.
- [456]- كذلك أخطأ الأسم في عدد المصطلحات المجردة من كلمة العلم فجعلها 46 لأنه عدها عدداً آلياً بأن طرح من المجموع ما تجرد من الإضافة إطلاقاً، مع أن منها ما تقدمه لفظ " علم" مضافاً إليها ، ومنها ما لم يكن مضافاً إليها وهي: النفس والحركة والمتحرك والحس والمحسوس والفاعل والمنفعل والصبيغ الأبيض والصبيغ الأحمر، انظر المصدر السابق، ص174 و179.
- [457]- وهو «العلم بالسنن النافعة إذا استعملت على حقائقها من الأشياء النافعة فيما قبل الموت أو مما ينفع فيما بعده» المصدر السابق، ص173.
- [458]- المصدر نفسه ص 173 و179.
- [459]- كما أنه استعمل لأول مرة لفظ "الهولي" وهو معرب عن اليونانية في تعريف الحركة، المرجع السابق، ص 184.
- [460]- وضع الأسم مجموعة من الثنائيات المصطلحية متقابلة دونما تفصيل في نوع تقابلها اللفظي والمعنوي، المرجع نفسه، ص 23-24
- [461]- نفسه ، ص 189.
- [462]- شكك أبو ريدة في معرفة الكندي لليونانية عندما علق على تحليل هذا الفيلسوف لكلمة "فلسفة"، انظر: رسائل الكندي، ص 121، هامش

- [463] - المصطلح الفلسفي، ص 34 و 36-37 و 203
- [464] - رسائل الكندي، ص 25؛ المصطلح الفلسفي، ص 197.
- [465] - رسائل الكندي، ص 30-35 و 121-122 - المصطلح الفلسفي، ص 198
- [466] - وقد كان أبو ريذة اعتبر الكندي أول واضع للقاموس الفلسفي حين نشر رسائله سنة 1950 مغفلاً حدود جابر التي نشرها كراوس سنة 1935، انظر المصطلح الفلسفي، ص 34.
- [467] - المصدر نفسه، ص 197 و 190.
- [468] - رسائل الكندي، ص 6؛ المصطلح الفلسفي، ص 41 و 190-201
- [469] - كتاب الحروف، ص 159
- [470] - رسائل الكندي، ص 114-115؛ مفاتيح العلوم، ص 86
- [471] - المصطلح الفلسفي، ص 192.
- [472] - مفاتيح العلوم، ص 79-80؛ والاقتطاع الذي قمنا به هو نفس الاقتطاع الذي قام به الأسم في المصطلح الفلسفي، ولكننا نختلف معه في ثبت المصطلحات من حيث العدد والنوع
- [473] - نفسه، ص 47-48
- [474] - نفسه، ص 210
- [475] - مفاتيح العلوم، ص 81.
- [476] - رسالة في العقل، أبو نصر الفارابي، نشر مورييس بويجيس، دار المشرق ط 2، بيروت 1983 م، ص 24.
- [477] - مفاتيح العلوم ص 2-4
- [478] - خلافاً لما ذكر الأسم من أنها تسعة فقط، انظر: المصطلح الفلسفي، ص 49، هامش (36).
- [479] - نفسه، ص 170-171
- [480] - يصف "كراوس" كيمياء جابر باتباع «الاتجاه العلمي العقلي، بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير» المصدر السابق ص 22-23.
- [481] - المصطلح نفسه ص 26 و 170 و 183
- [482] - رسائل الكندي ص 33 - 36
- [483] - المصطلح الفلسفي ص. 198
- [484] - كتاب الحروف، ص 131 - 156.
- [485] - انظر: لسان العرب، مادة "ع ق ل"؛ وقد ورد في بعض شعر صدر الإسلام إضافة العقل إلى النفس أو اعتباره ذاتاً، وذلك من باب المجاز فقط كقول احدهم:

- فقلت لنفسي حين راجعت عقلها أهذا إله؟ أبكم ليس يعقل
- انظر :مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة ، د.محمد علي الجوزو ، دار العلم للملايين ، ط.2 ، بيروت ، 1983 ، ص.26
- [486]- كتاب الحدود ص31 ؛ وهذا التعريف مطابق لبعض تعاريف أرسطو للعقل التي نسبها إليه الفارابي وهو يزعم أن مدلول العقل عند المتكلمين هو نفس مدلوله عن الجمهور، انظر : رسالة في العقل ، ص.7-8.
- [487]- تاريخ الفلسفة، إميل برهبي ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت، 1982 ، ج 2 ، ص.63.
- [488]- رسالة في العقل، م ص 8- 12.
- [489]- المصدر نفسه ص 35-36
- [490]- نفسه ،ص4
- [491]- نفسه ص6-7.
- [492]- نفسه ،ص7.
- [493]- كتاب الحروف،ص152-155
- [494]- كتاب النجاة ،ابن سينا ، تحقيق ماجد فخري،دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985 م،ص 206-207.
- [495]- كتاب الحروف، ص 155.
- [496]- في النفس، أرسطو طاليس، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، 1954، ص12؛ وانظر: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين،ص53-60..
- [497]- انظر: أفلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط.3
- [498]- رسائل فلسفية،تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الاندلس،ط.2، بيروت 1400هـ/1980 م،ص3
- [499]- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة،دار المعارف، ط.2 القاهرة، د.ت.ص28-
- [500]- المصدر نفسه ،ص32-33.
- [501]- رسائل الكندي الفلسفية ص 25.
- [502]- فصل المقال، ص 28.
- [503]- رسائل الكندي، ص35.
- المصدر نفسه، ص36 ؛ فصل المقال، ص23 و25 و28.
- [504]- كتاب النجاة،ص206.

- [505]- في النفس، المقدمة، ص 8.
- [506]- كتاب النجاة، ص 206.
- [507]- من المعرفة إلى العقل، محمد المصباحي، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 5-6
- [508]- نفسه، ص 6.
- [509]- المصطلح الفلسفي، ص 177.
- [510]- وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (يوسف 53)
- [511]- المصطلح الفلسفي، ص 179
- [512]- لا نتفق مع د. زكي نجيب محمود على أن جابراً استعمل "النور" بمعناه الحقيقي لغة، أي أنه كشف للمعلوم فقط للاكتفاء بما هو موجود، بل نرى أنه استعمله بالمعنى المجازي الإسلامي، أي انقذ نور العلم في القلب أو تنوير الله القلب بالعلم والإيمان، انظر : جابر بن حيان. د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. 2، القاهرة، 1975، ص 96-98.
- [513]- يقول السراج الطوسي: «وذلك لأنهم [الصوفية] معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً» اللمع، ص 40.
- [514]- أنظر ما يعنيه الفارابي على المتكلمين في تعريفهم للعقل بما يعرفه به العامة، في : رسالة في العقل. ص 7-8
- [515]- انظر : الرسالة القشيرية، ص 143؛ وكذلك : طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، ط 2، القاهرة، 1389 هـ / 1969 م، ص 235.
- [516]- الإحياء، ج 1، ص 81.
- [517]- طبقات الصوفية، ص 239؛ وقد حملنا هذا القول على الوجه (العقدي) لما احتدم في عصر ابن مسروق من جدل عقلي وعقدي، وإلا فهو يحمل أيضاً على الوجه الخلفي، خصوصاً مفهوم التقيد الذي يشمل الهوى.
- [518]- الفتوحات، ج 4، ص 112.
- [519]- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، ص 92.
- [520]- مجموع فتاوى ابن تيمية. جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، د. ب. المجلد 9، ص 30.
- [521]- بيان الفرق، ص 66.
- [522]- المصدر نفسه، ص 33.
- [523]- المصدر نفسه، ص 34.
- [524]- كقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات 14)؛ وحديث جبريل المشهور الذي سأل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن

كل من "الإسلام" و "الإيمان" و "الإحسان".

[525]- بيان الفرق، ص38.

[526]- المصدر نفسه، ص35-36

[527]- المصدر نفسه، ص 68

[528]- المصدر نفسه، ص38.

[529]- كقوله تعالى: ﴿فلا يكن في صدرك حرج منه﴾ (الأعراف2) وقوله: ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك﴾ (الحجر97) وغيرهما.

[530]- بيان الفرق، ص47.

[531]- المصدر نفسه، ص64

[532]- المصدر نفسه، ص73

[533]- المصدر نفسه، ص74-76

[534]- المعجم الصوفي، د.سعاد الحكيم، دار ندرة، بيروت، 1401هـ/1981 م، ص 813.

[535]- المرجع نفسه، ص 814.

[536]- المرجع نفسه والصفحة.

[537]- الفتوحات المكية، ج2، ص 642.

[538]- المصدر نفسه ، ج3، ص430.

[539]- يقول ابن عربي«...أخبر صلى الله عليه وسلم أن أول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء، الحديث، فتلك الدرة هي العقل الذي أخبر به صلى الله عليه وسلم: أول ما خلق الله العقل، الحديث، وذلك العقل هو نور رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أخبر عنه فيما رواه جابر رضي الله عنه قال: سألت رسول الله عليه وسلم عن أول شيء خلقه الله تعالى، فقال هو : نور نبيك يا جابر...»
المعجم الصوفي ص 814 و 917.



الخطاب الصوفي

بين التأوّل والتأويل

لما كانت تجربة النصوص الإسلامية قائمة على علاقة تفاعلية مع القرآن الكريم، علاقة جدلية دعوناها "التبيين"، وكان هذا التبيين لا يتأثر إلا بـ"التأويل" الذي هو التخلّق ظاهراً وباطناً بأحكام القرآن وآدابه، فإن الإدراك الناتج عن تلك العلاقة التفاعلية هو التأويل الذي يجده كل مجرب في ذاته علماً أو عيباً أو حقاً. وبأية التأويل قد يقوم المجرب بـ"التبيين" الذي ينقل عبره ما علمه أو عاينه أو تحفقه، مراعيًا مناسبة السياق أو المقام.

في الخطاب الصوفي تكاد تُمَاهي التجربة واللغة، عبر السلوك في مراحل التأوّل؛ وقد تماهيا في منازل ما بعد الوصول، عندما يُقام بوظيفة التأويل من أجل التوصل. إن تجربة المتصوف مع النص القرآني تجربة اشتغال دؤوب يثمر له معرفة ذوقية يحكمه ومقاصده، معرفة تُحوّل العبارات إلى إشارات، إن في القرآن أو في الأكوان، هي كلمات الله التي لا تنفذ، رسائل إلى الإنسان، كلما قرأ منها آية تغيرت نظرتة إلى العالم فتشكّلت الآيات رموزاً وإشارات، قد تطفو على السطح لغةً طبيعية لكن لها في سر القلب حقائق ولطائف. فالمتصوف كلما تخلق تحقّق، وكلما تحقّق تذوق فتخلق أصدق، وتحقّق أعمق، وتذوق أرق....

إن مصطلحات الخطاب الصوفي ومفاهيمه متوحدة الألفاظ منذ نشأة القول في روحانيات الإسلام - وقد انتهى الدارسون، بعد اضطراب، إلى أن لغة النصوص مستقاة من القرآن الكريم والمأثور الإسلامي - غير أن تعريفات النصوص ومصطلحاته تتعدد وتختلف إلى درجة التعارض، وما ذلك إلا لتنوع التجارب الذاتية تنوعاً يساوق الخصوصية الفردية للإنسان عامة، وإبداعية المتلقي المتفاعل بما يتلقى والمتفاعل معه خاصة؛ وقد قال الفوم: «لون الماء لون الإناء».

ويمكن الإنسان أن يحقق إبداعيته النافعة حالاً ومآلاً، لتتسع العبارة باتساع الرؤية، إذا ما وسع إناءه وصغى ماءه؛ ولا يتأثر له ذلك إلا إذا تخطى إناءه ولبى ندا مولاه.

مؤسسة الرحاب الحديثة



تليفون: 00961 3 359788 فاكس: 00961 7 241032

ص. ب. 11/3847 بيروت - لبنان

alrihabpub@terra.net.lb